

د. محمد مجتهد أبو موسى

الإعجاز البلاغي

دراسة تحليلية لتراث أهل العلم

الناشر
مكتبة وهيب

١٤ شارع الجمهورية، عابدين
القاهرة - تليفون ٣٩١٧٤٧٠

الطبعة الثانية

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

جميع الحقوق محفوظة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم نبينا محمد
صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ..

وبعد ..

فهذه الدراسة تحاول أن تتفهم كلام القدماء في هذا الباب ، وليس لها
غاية أكثر من الاجتهاد في ذلك . وذلك لأنها ترى في كلام القدماء في هذا
الباب - وفي غيره - ودائع من حقائق المعرفة لم تستخرج بعد فضلا عن أن
نكون قد اتفَعنا بها في حياتنا العقلية اتفعا مشرأ على الوجه المرضي .

وهذه الودائع حقائق ماثلة في كثير من نصوص القدماء نراها كما نرى
الشيء نتيقنه ثم يكفنا عن استخراجها وتحديد معالمها ، ونشر مطاويها
ما يكفنا من العجز وضيق الذرع ، ونعلم أن هذا باب صعب لم ينهض به
في تاريخ العلوم والأمم إلا الأفراد « وإنما يبلغ الإنسان طاقته » وكل الذي
استخرجناه في هذا الكتاب وفي غيره مما كتبناه على هذا الأصل المستحكم
عندنا ليس إلا وصفاً أعجم غير مبين لما نجده من هوادي هذه الحقائق .

وإنما نلح في هذه الدراسة وفي غيرها على ضرورة استنبات حقائق المعرفة
من كلام القدماء لأمر منها :

اعتقادنا أن تراث الأمم هو ذات الأمم حتى كأنها هو ، وكأنه هي ، وإذا

نظرنا إلى اللغة من حيث نسيج بنائها ، وأحوال صوغها ، وجدنا هذا النسيج وهذه الأحوال ، وهذا النظام في جوهره طبائع الأقوام وأحوالهم الروحية والنفسية ، وطرائق تصورهم للحقائق وإبانتهم عنها أي هي القوم من حيث هم ناطقون - وهذا جوهرهم - فلو أردنا أن نسأل قواعد النحو في لغة ما عن طبائع أهل هذه اللغة ونسيج نفوسهم الداخلي الذي هو جوهر ما يتميزون به لأبان لنا النحو عن كثير من أحوال أصحاب هذه اللغة ..

وقل مثل ذلك في الصرف الذي هو دراسة في بنية الكلمة واشتقاقها ، أنت واجد لا محالة في هذا النسيج الصرفي ، واختيارات أوضاعه ، وضوابط تصرفاته ، الكثير من طبائع أهل اللغة . وكان الدراسة في النحو والصرف تتغلغل جذورها في نفوس أصحاب اللسان ، ولو دقت في الذي بين يديك من قواعد النحو والتصريف وجدته يلامس العصب الحساس من كيان الأمة ، ولو تابعت وأمعنت وصابرت وجدتك أمام دراسة في صميم أحوال الإنسان الذي انتزع من جوهره معاني هذه الأقوال ، ومعاني هذه الألفاظ وأدارها من داخل طبعه على الوجه الذي يصفه هو .

وهذا واضح في كلام أهل العلم ..

وإذا كان الأمر كذلك في النظام الصرفي والنحوي فهو كذلك وأوضح في توظيف الأوضاع اللغوية على وفق الأحوال النفسية توظيفاً يجعل اللفظ كأنما غرس غرساً جديداً في نفس قائله ، وكأنه في مفرسه هذا من كلامه هذا لفظ آخر ليس هو الذي تجده في كلام غيره . على الحد الذي يصفه علم المعاني الذي هو من أجل علوم العربية وأنبلها وأسرارها . والذي كاد يختنق في معاهد العربية ويظلمس وهجه بذلك الرهج الفاسد الذي تثيره ألعيب وأعاليث (المتهوِّشين) في باب الأدب ونقده . حينما تمنع في دراسة الأوضاع التركيبية من هذه الجهة تجدك أمام أنظمة عقلية وروحية استخرجتها طبائع أهل اللسان من هذا اللسان ، وهيأتها وأخصبتها على أساس مميزات طباعهم وعقولهم وأحوالهم .

والخلاصة أن الشيات النفسية والروحية التي تمتاز بها الأمة مفرغة في أحوالها اللغوية . وهذه الأحوال منتزعة من تلك الشيات ، وكأنها صيِّتت منها ، وهذا مما لا يخالف فيه أهل الرأي .

وإذا كان الأمر كذلك في الأحوال اللغوية فكيف بالشعر والأدب وكل كلام أبان به الناس عن ذوات نفوسهم وما يجرى فيها من أحوال ومشاعر وصور ومعان وعواطف وآراء وحكم ووقائع الى آخر ما يزخر به الشعر والأدب .

وإذا كان أدب الرجل هو نفس الرجل فأدب الأمة هو عين الأمة ، ونحن نعرف أحوال السابقين معرفة تتسع وتدق بمقدار إمعاننا في آثارهم الأدبية وتراثهم الفكري .

وإذا كانت دراسة علوم الأمم تعنى دراسة الأمم نفسها فإن ذلك لا يعنى فقط دراسة الإنسان الغابر الذى صنع ذلك في تاريخ سلف وإنما يعنى أيضاً وبصورة أشمل وأعمق دراسة الإنسان الحى الذى يعيش خلفاً لهذا السلف ، ويعنى الكشف عن جوهره وتجليه معدنه وإثارة طاقاته ، لأنه سئل من هذا التاريخ وهذه الحضارة ، وهذا السلف ، وهو يحمل كل ذلك في مطاويه فطن إلى ذلك أم لم يفتن . وعلى هذا قام العلم والتعليم في كل أمة تمضى في أمرها على وجه من الرشاد . فإذا انصرفت أمة إلى دراسة تراث غيرها وآداب غيرها وعلوم غيرها وترك تراثها ، وعلومها ، وتاريخها لقي رميمًا يكون الجهل أبرّ بها من علمها هذا ، لأن الوقوف أقرب إلى الغاية من الركض في الطريق المضاد ، ولأن الجاهل الجامد أقرب الى طبائع أمته وتاريخها من اذدرى هذه الطبائع وهذا التاريخ ، فقد يتحرك الجاهل الثابت يوماً في طريق صحيح . وإذا نظرت بعناية وصدق إلى ما نحن عليه وجدت معاهدنا وجامعاتنا وطلابنا وعلماءنا كل هؤلاء يدرسون غير علومنا ، ثم وجدت زراية بهذه العلوم وبهذا التاريخ ، وبهذه الطبائع ، أو قل باختصار وجدت زراية بهذه الأمة أو زراية بأنفسهم .

ولا يخدعك ما يسوده أبنائنا في جامعاتنا من صفحات عن الجاحظ أو قدامة أو سيويه ، ولا تظن أنهم بذلك صاروا من ذوى المعرفة بعلومنا وعلمائنا . لأن الذى بين أيديهم لا يوضع في ميزان ، ولو رجعت إلى تاريخ المسلمين في عصورنا الأولى لوجدت علم الشرطى أو الصانع ، أو الزارع بالأدب واللغة والتراجم والفقه والتاريخ أوسع من علم طلابنا في هذا الباب .

ولا تظن أننى أتريد حين أقول إن معاهدنا وجامعاتنا وعلماءنا وطلابنا كلهم يدرسون غير علومنا لأننى لم أقل هذا وإنما قاله الناس . واقراً مقدمة كتاب تجديد الفكر العربى للدكتور زكى نجيب محمود تراه يحدثك أنه هو وجيله من الآلاف المؤلفة من أبناء العرب المسلمين لم يعرفوا غير تراث العجم قديمه وحديثه ، درسوه فى مدارسنا ، وفى جامعاتنا وفى مراحل التخصص وحين صاروا أساتذة يخرجون الآلاف المؤلفة ويمنحون الدرجات العلمية المختلفة وهم فى غيبة تامة عن علومنا وتاريخنا ، وأدبنا ، حتى كأنهم كانوا يحسبون أنهم من أمة لا تعرف العلم ، ثم كان بآخرة أن هدى الدكتور زكى إلى تراث المسلمين فأدرك أنه أمام حقائق من المعرفة لها اعتبارها ، ولو استقبلها أول أمره لكان له موقف آخر .

وقد قال الدكتور زكى نجيب محمود هذا وهو لا يجهل شعراءنا وأدباءنا وعلماءنا ولكنه أراد المعرفة المدروسة المنظمة التى تشكل العقل وتشكل الكيان الفكرى فى معاهدنا وجامعاتنا .

وأظن أننا لا نجد أمة من الأمم تقوم معاهدها ، وجامعاتها وعلماءها ، وطلابها ، على دراسة علوم غير علومهم إلا أن تكون أمة مقهورة فى السلطان أو مغبوة فى رأى كتلك التاركة بيضها فى العراء وحاضنة بيض أخرى حماقة وسفاهة . وبيض الأخرى هذا قد يفرخ تحت هذا الجناح الأحق المتطفل ، أما البيض الذى تحت أجنحة علمائنا فلن يفرخ أبداً لأنه بيض أبى" تقور ، يأبى أن يفرخ تحت جناح متطفل مغبون ، ثم هو لا يلتفت إلى هؤلاء إلا كما يلتفت إلى الدعى" الثقيل الداخلى فى القوم وليس منهم .

وإذا كنت ترانى أتجاوز فأجمع ما كتبه من نسيهم نقاداً عن من شئت من نقاد الغرب ولعل أكثرهم رنيناً عندنا اليوت ورتشاردز وكولوردج ، ومن فى طبقة هؤلاء من الكبار أو اجمع ما كتب حول المذاهب الأدبية ابتداء من الروماتيكية وأنت واجد من ذلك الكثير جداً ثم اطرح كل ذلك بين يدي مبتدىء من بنى القوم واقظر رأيه فيه ، وما أضافته هذه البحوث والدراسات والحواشى والأعلاق إلى تراث القوم ؟ !! وأنا لا أقصد علماءنا الذين تخصصوا فى لسان العجم وآدابهم ، وإنما أقصد علماءنا الذين تخصصوا فى

لساننا وآدابنا ثم هجروا علوم هذا اللسان وعلوم آدابه ، بعدما أزرّوا بها
وغمّسوا رؤوسهم هناك .

ولتعد إلى رحى العلم عندنا لتبين أين تدور .

ذكرت مقالة الدكتور زكى وهى صريحة فى أن جامعاتنا وعلماؤها وكل
وسائلنا العلمية قائمة على خدمة علوم غيرنا ، وأنها خدمة لا تجد منهم مجرد
الاعتراف بها ، وإنما تزيدهم صلفا ، وغرورا وتزيدنا عكس ذلك .

وكثير من نقادنا الذين يجهلون علومنا وآدبنا ولا يعرفون إلا الزراية
على هذه العلوم وعلى هذه الآداب رزق الرضى بمعرفة شئ « يهوش »
به وسكنت نفسه إلى ذلك ، ولم يشعر بغضاضة حين يجد إهابه فارغا من
علوم الأدب الذى هو من نقاده .

قلت إن رحى العلم عندنا تدور فى غير وادينا وذكرت فى ذلك مقالة
الدكتور زكى نجيب محمود وأضيف مقالة الدكتور فاروق الباز وقد ذكر
الخطر الناجم عن دراستنا لعلوم غيرنا ، وإهمالنا لما يجب أن ندرسه .

قال : « إن العلوم التى تتعلمها وندرسها فى جامعاتنا العربية هى علوم
قائمة أصلا على تفكير غربى ، قامت لخدمة المجتمعات الغربية ، ولأضرب لك
مثلا واقعا من خبرتى ، ومن واقع تخصصى ، لقد تعلمت الجيولوجيا فى مصر
فكانت كلها تدور حول ما يتعلق بجبال الألب فى أوروبا وجبال لابلاش فى
شرق أمريكا ، وروكى فى غربها ، أما وادى النيل وصحراء مصر التى تشكل
٩٦ ٪ من مساحة الأراضى المصرية كلها فلم أتعلم عنها ولا كلمة » (١) .

أرايت كيف نعد فى جامعاتنا علماؤها ؟

ودع هذا واقترب من أقسام اللغة العربية واستمع إلى ما يدور فيها
بحدثك به صلاح عبد الصبور رحمه الله ، وهو من أمثل من يصف هذا .

قال قبيل وفاته فى مقالة نشرتها الدوحة مايو ١٩٨١ :

(١) النص مقتبس من جريدة الرياض الأسبوعية .

« نحن نمو عقلياً وذوقياً في هذا الزمن الحديث وقد وقر في أذهانتنا
ألا خلاص لنا إلا بإدراك ما عليه القوم من علم وفن وذوق . »

ورغم أنني حين انتظمت طالباً في الجامعة منذ ثلاثة وثلاثين عاماً كنت
طالب لغة العرب وآدابهم إلا أن الأسماء التي كانت تقرر آذاننا كل صباح
أو معظمها كانت أسماء أجنبية ، وكفى بالفرع العاتى من المستشرقين دليلاً
على ذلك . فإن قراءة طه حسين كانت تقودنا إلى نلينو ، وقراءة تاريخ العقائد
الإسلامية كانت تقودنا إلى أجناس جولد تسهير ، والبحث عن مصادر
الأدب العربي كان يقودنا إلى نولدكه . . أما في مجال التذوق فقد كان
المناخ الأدبي آنئذ عامراً بأسماء المدارس الأدبية المتوالية وأذكر في
ذلك الوقت أن كل من كتب حرفاً في النقد أو التذوق كان يحرص على أن
يحتليّه باقتباس بعض خطرات هؤلاء الفرنجة ، حتى إننى أقرأ الآن كتباً
لنقاد جهيرين من نقاد ذلك الزمن فأجدهم يقتبسون اسم هذا الكاتب أو ذاك
في نسق خاطيء ، وبابتسار مخل شديد الإخلال « وقبل كل هذا وبعده
كلام الأستاذ محمود محمد شاكر فقد نبه إلى هذا الأمر منذ بدايته ووقف
عنده وحذر ويقف ويحذر وكلامه رضى الله عنه مائل في نفوس أهل العلم
لا يجهله إلا من جهل ، وقد اقتبست ممن ذكرت لأنهم لم يعرفوا بالحفاوة
بعلومنا في محيط اللغة والأدب ، وكثير من غير أهل التحقيق يوهمون
الناشئة أن كلام الأستاذ شاكر في هذا الباب يمثل موقفه المتشدد . »

هذه العوامل وغيرها مما أراها ويراه غيرى في واقع الحياة الفكرية
والأدبية التي انقصت في أوسع مباحاتها انقصاً سحيقاً عن علومنا
ومعارفنا والتي تصوغ عقولنا صياغة لا تلتئم مع هذه العلوم فضلاً عن أن
تلامس أصولها ودقائقها . أقول هذه العوامل ترسخ الاعتقاد بأن علوم
العربية وآدابها لا تزال كالمناجم النفيسة المغفلة لم تستخرج ودائعها .

ولا ريب أن « الآلاف المؤلفات » التي اختطفت وتختطف في كل وقت
بصورة واضحة ومفزعة من أبناء هذه الأمة كانت أقدر على سبر الأغوار
واستخراج الودائع كما هو الشأن في كل الأمم . ولو أنهم ساروا على النهج
الواصل وأفرغوا هذه الطاقات الهائلة في علومنا لكانت الآن في صورة أخرى

ولكان لنا بها غناء ، ولكنها أفرغت في غير مجالها ولن نستطيع أن نبني علومنا بالإمعان في علوم غيرنا ، وكما يقول الدكتور محمد عابد الجابري « ليس بإمكان شعب من الشعوب أن يجدد ثقافته بالعمل في داخل ثقافة أخرى ، لا نستطيع أن نجدد فكرنا العربي بالاجتهاد في الفكر الفرنسي ، أو الإنجليزى مثلاً » (٢) .

وعلماءنا الذين كتبوا هذه العلوم ذكروا حقيقة كان يجب أن أذكرها قبل الذى ذكرت لأنها من وراء كثير من الدوافع . هذه الحقيقة هى أنهم فى كثير من الحالات لم يكشفوا لنا حقائق المعرفة فى الباب الذى هم فيه وإنما يكتفون بالإشارة إلى مكانها ، وعلى خلفهم الذين هم نحن أن يستخرجوها من هذه المكان ، ثم إنها فى مكانها هذه خبيثة فليس استخراجها أمراً هيناً .

انظر إلى قول عبد القاهر فى وصف طريقة احتواء كلام القدماء لحقائق المعرفة تراه يقول : إن كلام القدماء رموز إلى الحقائق يعنى أن الحقائق مستورة فى بواطن هذه الرموز ، وأنه - أى كلام القدماء - كالإشارة إلى مكان الخبيء ليعرف ، والخبيء هناك هى حقائق المعرفة ، والذى فى كلام أهل العلم إشارة إليه فحسب .

وكل هذا يوجب كما قلت أن نقرأ هذه العلوم لا لنحصل معارفها فحسب كما يفعل التلاميذ ، وإنما نستخرج منها معرفة أخرى .

وإغفال هذه الحقائق التى يجب أن تشكل طريقة النظر فى علوم المتقدمين والاكتفاء بالمضمونات التى يمكن تلخيصها يفضى إلى أحكام خاطئة فى كثير من فروع معارف القدماء كالذى انتهى إليه بحث بعض الكتابين فى التراث النقدى فقد رآه كله ضئيلاً فى كنه ضئيلاً فى كنهه وهو كما قال مادام يقرأ هذا التراث بعقلية المبتدىء الذى لا يرى إلا الحقائق المكشوفة السهلة ، والذى لا يرى فى كتب الطبقات مثلاً دراسة نقدية ، والذى يرى فى أكثر أوصاف الشعر عموميات غير مفهومة إلى آخر ما ترى فى هذا الباب .

* * *

وقضية الإعجاز قضية ذات علائق متشابكة في مجالات متنوعة وتنغل جذورها في مطارح بعيدة في الحياة الفكرية والاجتماعية والدينية والسياسية ، والكشف عن دقائق هذا محتاج إلى تحليل كامل لكل هذه البنيات ، وهذا مما لم تتجه إليه هذه الدراسة .

وإنما كانت - فقط - قراءة كتب ثلاثة هي كتاب الخطابي والرومانى والباقلانى .

وانتظمت في مدخل وثمانية فصول .

عالج المدخل موضوع العربية ودلالة الإعجاز .

وتناول الفصل الأول إعجاز القرآن عند الخطابي ، والفصل الثانى إعجاز القرآن عند الرومانى ، والفصل الثالث كان قراءة في مقدمة الباقلانى ، والفصل الرابع إعجاز القرآن عند الباقلانى ، والفصل الخامس : الباقلانى ونقد الشعر .

والفصل السادس : الباقلانى وقصيدة « قها نيك » . .

والفصل السابع : الباقلانى وقصيدة « أهلا بذككم الخيال المقبل » . .

والفصل الثامن : قصة الصرفة .

ويبقى أن أقول إن هذه الدراسة لم تحقق مما طمحت إليه إلا قليلا شاحبا ، وبقيت النصوص التى أرادت أن تستنطقها منظوية على أجل ودائعها ، وإنما يبلغ الإنسان طاقته ، ولا حول ولا قوة إلا بالله . .

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان . .

مكة المكرمة في غرة رمضان ١٤٠٤ هـ . .

د. محمد أبو موسى

مدخل ..

العربية .. ودلالة الإعجاز

أردت في هذا المدخل أن أبين ما يدل عليه الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم من حقائق تتصل باللغة العربية ، وبالمستوى الأدبي للجيل الذي نزل فيه القرآن ، ثم مستوى القدرة على نقد الكلام وتحديد منازله .

وهذه الأخيرة مهمة ، لأن العلماء أسسوا عليها كثيراً مما قالوه في الإعجاز ، بل وعوّّل عليها القرآن نفسه حين جعل إعجازه وخروجه عن حدود الطاقة الإنسانية من حيث نظمته وتصويره ، حجة قائمة على هذا الجيل ، والأجيال بعده قياساً عليه .

ومع هذه الأهمية للقدرة الناقدة في الكلام والشعر ، في هذا الجيل قد غيبتها في دراساتنا الحديثة ، مع أنها مما كان يجب أن تتوفر على تحليله وسبره .

وينبغي أن نشير - ابتداءً - إلى ما منحه القرآن لهذا اللسان مما يشبه الثبات من حيث النظام الصرفي والنحوي ، ودلالات التراكيب .

فأصول تصاريف المفردات في العربية التي تتكلم بها الآن هي ذاتها أصول تصاريف المفردات التي كانت زمن نزول القرآن ، بمعنى أن صيغ الجموع والمصادر ، والمشتقات ، وتصاريف الأفعال هي هي ، والخارج عنها من كلامنا ملحون مردود ، وكذلك ضبط حركات الكلمات ، وامكانات تدويرها في بناء الجملة ، وأنماط تعلقات بعضها ببعض كل ذلك هو هو ، فلا يجوز لنا إلا ما جرى لسانهم به .

وقل مثل ذلك في وظائف أحوال الكلمات ، هذه الأحوال التي يفرغ عليها المتكلمون ضروبا من المشاعر والمعاني ، فدلالة التعريف في طرفي الجملة على معنى كذا هو الذي تراه في كلامك . وفي كلام من حولك ، وهو الذي تراه في لغة القوم الذين نزل فيهم القرآن ، تقول « أنت الذي فعلت كذا » إذا أردت أن تؤكد اقتناعك بأنه هو الذي فعل كذا ، تماما كما كان يقول ابن الدمينه :

وأنت الذي أخلفتني ما وعدتني وأشمت بي من كان فيك يلوم

وهكذا .

ومع هذا الثبات الكائن في تلك الأصول الأساسية التي تمثل جوهر اللغة ووجدت في اللغة طاقات أخرى ، وامكانيات أخرى فيها من المرونة ما تنعكس فيه أحوال الأزمنة ، والامكنة والأطوار الحضارية ، واختلاف طبائع المتكلمين ، ويرجع كثير منه الى الفروق في اختيار الكلمات ، واختيار عناصر الصور ، وطريقة التأليف التي هي أشبه بالقائل ، وغير ذلك مما هو في العربية مستوع " جدا .

وهذه الطاقات الأخرى - بالطبع - ليست ثابتة ، ولا تشبه أن تكون ثابتة وإنما فيها من المرونة الشيء الكثير ، وعليها يختلف كلام زيد عن كلام عمرو ، وشعر امرئ القيس عن شعر شوقي ، وهكذا .

ونريد أن نبين الشيء الذي وراء ذلك والذي يمكن أن نضئ طريقه بسؤال يقول : هل كان من الحكمة أن يحدث القرآن في العربية هذا الأثر ، وأن يقف بها (غالبا) عند هذه النقطة وأن يثبت أمورا هي في اللغات متغيرة ، وأن كان تغيرا يختلف في درجته ، من غير أن تكون قد تهيأت اللغة نفسها من حيث صقل طرائقها الصرفية والنحوية وترقيق وسائلها البلاغية ، إلى هذه الحالة من الثبات .

لا ريب أن القرآن لما جاء بهذا اللسان خارجا عن سنن كلام الناس أخرج هذا اللسان نفسه عن سنن لغات الناس ، وهذا الذي أحدثه القرآن في العربية

ليس في غيرها من لغات الأرض ، وما عرف تاريخ اللغات لغة عاشت في أفواه
أجيال البشر عمراً مديداً كهذا اللسان .

وقد أجمع أهل العلم على أن نزول القرآن بهذا اللسان العربي ، وإعجازه
بنظمه ، دال دلالة قاطعة على أمور :

منها : بلوغ العربية مرتبة أعلى من حيث توفر وسائلها و ثراء طاقاتها
المتتمثلة في أحوالها ، وخصائصها التي تقع عليها صور سبكها من حيث
المفردات والتراكيب ، وقد ذكر ابن جني أنه كلما أمعن في دقائق العربية ،
وما تنطوي عليه من حكمة ، ودقة ، ورهافة في سياسة المعاني ، وحيازتها ،
وتدسسها في غوامض القلوب والنفوس وملازمستها لأوايد الخواطر ،
وشوارد الأفكار قوى في نفسه أن في هذه اللغة أمراً إلهياً ، بمعنى أن الله
جلت حكمته ، هيا لها أجيالا متلاحقة ذات قوى مينة مكيئة ، هم اللفظ
أذهانا ، وأسرع خواطراً ، وأجراً جنانا ، وأن هذه الأجيال تواكبت على هذا
اللسان فأنضجته ، وأنه كان يخاطب بذلك علماءنا المستعربين الذين تدربوا
بلغاتهم قبل أن يستغرقهم درس العربية الذي كان بدوره ينبهم إلى ما في
لغاتهم من دقائق ، وغوامض ، وإلى ما بينها وبين العربية من فروق فلا يجمع
أحدهم بين العربية وغيرها ، بل لا يكاد يقبل السؤال عن ذلك ، لبعده في
نفسه ، وتقدم لطف العربية في رأيه وحسه ، هكذا سمع من أبي علي ،
وأبي حاتم وبشندار ومن في طبقتهم ، « وكأنه موضع ليس للخلاف فيه مجال
لوضوحه عند الكافة » (١) .

ويلاحظ أن ابن جني كان متمكناً من اليونانية لأنه رومي وأن شيخه
أبا علي الفارسي كان متمكناً من الفارسية ، وهما أزهى لغتين بعد العربية
في ذلك الزمن .

وقد قال غير ابن جني مثل هذا ، ولهم فيه كلام قاطع ، بل إن من علمائنا
من استخرج هذا المعنى من القرآن ، قال أبو بكر بن الطيب ، بعدما عرض
هذه القضية وأكدها بأقوال أصحابه من أبناء الألسنة المختلفة ، وبما يعرفه

(١) الخصائص ج ١ ص ٣٤٣ وينظر ج ١ ص ٤٧ ، ٢٤٢ .

أبو بكر من اللغات ، قال « ويشهد لذلك من القرآن أن الله تعالى وصفه بأنه « بلسان عربي مبين » ^(٢) وكرر ذلك في مواضع كثيرة ، وبين أنه رفعه عن أن يجعله أعجيباً فلو كان يمكن في لسان العجم إيراد فصاحته ، لم يكن ليرفعه عن هذه المنزلة » ^(٣) .

وقد ذكر المحققون من علماء زماننا مثل هذا منهم الرافعي ، والعقّاد وشاكر ^(٤) .

وهذا عندنا مما يوجب النظر ، ويقضي الدليل بضرورته ، وذلك أن القرآن خاتم أكمل الله به للبشرية دينها ، وأتم عليها به النعمة ، وهو كذلك حتى يرتفع التكليف بالنسخة الأولى ، وهذا يعني ضرورة أن يظل مقروءاً ومفهوماً عند الكفاية ، فلا بد أن يكون كلامهم من كلامه ، وأن تكون آذانهم ألوفة دائمة لبيانه ، حتى يظل فعله في القلوب قائماً ، والإسلام بدون ذلك - أعني بدون سياجه العربي - يمكن أن يداخله ما ليس منه - وهذا يعني ضرورة أن تكون اللغة التي نزل بها بلغت في القدرة على الإبانة أكمل ما تبلغه لغة ، وحينئذ نكون حركة أهلها ، ودوران أحوالهم على ما تدور عليه الأمم ، من قوة وضعف وتقدم وتأخر ، كل ذلك مستوعباً في إطار هذه اللغة ، فلا تضيق بهم إن هم وثبوا في طرائق التمدين إلى أعلاها ، ولا يجرى عليها ما يجرى على غيرها من التطور في طرائق الأداء ، لأنه لم تعد هناك إمكانات في تدوير طرائق التركيب اللغوي لم تكتشف ، ولم تصطنع ، ولهذا بقيت الكلمات التي دارت في أفواه العرب الذين سمعت فيهم صلصلة جبريل وهو يتنزل بآياتها البيّنات من فوق سبع سموات ، دائرة في أفواهنا ، وبقيت طرائق بنائهم للكلام منوالاً لتراكيبنا ، وبقيت آثار سلائقهم بفعل اللغة ، مفروسة في نفوسنا .

ولو كانت العربية دون الكمال اللغوي حين نزل بها القرآن لم تستطع أية قوة أن تضبطها عند هذا الحد ، ولا أن تحول بينها وبين الترقى اللغوي

(٣) إيجاز القرآن ص ٢١

(٢) الشعراء : ١٩٥

(٤) ينظر مدخل إيجاز القرآن للرافعي ص ٧٨ ط بيروت وبحث الجنية العربية في القرآن ص ٨٢ وينظر كتاب مدخل إيجاز القرآن للاستاذ شاكر ص ١١٤ وبحث علم معاني الحروف مجلة المقتطف ١٩٤٠ م /

اللازم والذي هو اكتشاف الطاقات المبينة في اللسان ، وإنما كان ذلك يكون قطعاً ، وحينئذ تتجاوز اللغة في بيانها ، وألفاظها ، وطرائق تراكيبها ، نظم القرآن ، وطرائق بيانها ، وتقع تلك الفجوة بين لغة الناس ولغة القرآن ، كما وقعت بين من كانوا قبلنا وبين كتبهم التي جاء القرآن مصدقاً لما بين يديه منها .

ولهذا لا نرى وجهاً لما يذكره بعض كتابنا في دفع فضل العريية على اللغات قاطبة ، محتجين بأن هذه فطرة متعصبة وأنهم - لموضوعيتهم العلمية - يرفضون هذا التعصب ، والأمر واضح كما ذكرنا .

قلت إن إعجاز القرآن بنظمه كان دالاً دلالة قاطعة على أمور ذكرت منها واحدة .

والثانية : هي الوجه الآخر للأولى ، وهي أن الجيل الذي نزل فيه القرآن كان قد بلغ في القدرة على الإبانة عن نفسه حداً لم يبلغه جيل من أجيال الأمة في تاريخها كله ، ويكاد يجمع أهل العلم على أن هذا الجيل والأجيال قبله ، هم الذين « فجزوا للناس ينابيع الكلام فاستقوا ، ومشلوا لهم مثلاً في البلاغة فاحتذوا ولو أن طباعاً لم تشرب من مائهم ، ولم تغد بجناهم لكان أفذاذ الكتاب والشعراء من الجاحظ وغيره في عداد عامة أهل زمانهم » (٥) ولا ريب أن إتقان اللغة وترقي وسائل أدائها ، وتنوعها ، إنما هو انعكاس لما في فطرة الأجيال التي عكفت على هذه اللغة ، وصقلتها فصقلتهم ، وهذبته فهدبتهم ، وأحكمتها فأحكمتهم ، وأودعوها دقائق نفوسهم ، فكانت في اكتمال بيانها صورة لا اكتمال سلائقهم ، وهكذا ترى شيوخ اللغة الأوائل يقولون - أحياناً - من حكمة العريية وأسرارها كذا وكذا ، أو يقولون إن من حكمة العرب في لغتهم كذا ، وكذا ، فكان أمر السليقة ، وأمر اللغة عندهم واحداً .

وكانت دراسة اللغة كأنها دراسة للأقوام ، وتقنين لسلائقهم وهذا واضح لمن يعمق في مقالة الخليل ، ويونس ، وسيبويه ، والكسائي ، والقراء ، ومن

(٥) الرسالة الشافية لعبد القاهر الجرجاني ص ١٢٦

في طبقتهم ممن يرمى في وجوههم من يرمى ، حتى صرف طلاب علم العربية
وآدابها عن مواردهم •

وقد فطن أهل العلم إلى أن عكوف هذه الأجيال على اللغة قبل الإسلام
وإخلاصها لها أكثر من إخلاصها لأي شيء آخر ، كان — بتدبير الله — توطئة
وتمهيدا لنزول كلمة الله بهذا اللسان ، فلما وسعت القرآن لم تضيق بشيء
بعده •

والأمر الثالث : هو أن تذوق اللغة والقدرة على تلقي خوافي أسرار الشعر
والآدب لا بد أن يكون في مستوى القدرة على اصطناعها ، في الإبانة عن
المعاني لأن من يحكم اختيار ألفاظه ، وتراكيبه وصوره ، لا بد له من ذوق
يعينه على ذلك ومن هنا كان أعرف الناس بطبقات الكلام أقدرهم على صوغه ،
أو من دفع في مضايقه كما يقول البحري •

ولا بد إذن — وهذا مهم — من أن نستيقن أن نقد الشعر والكلام في
تاريخ الجاهليين كان على وفق منزلتهم في سبكه وصلقه ، والمشكلة أنهم
لم يتركوا لنا تراثا واضحا يكشف جوانب وغوامض هذه السليقة المتذوقة
الناقدة ، أو يعين على تحليلها ، كما كان الأمر بالنسبة للكلام نفسه ، فقد
تركوا لنا من شعرهم ما أعان على تحديد ضوابط هذه السليقة ، بالإضافة
إلى القرآن الذي صاغها صياغة أسمى ، فصارت فيه في مرتبة الكمال المطلق ،
بعد ما كانت في بيانهم في مرتبة الكمال البشري ، ويكتفى كثير من الكتاب
بأنقول بأن النقد الجاهلي كان فطريا ميهما ، وربما ذكروا ما يشير إلى ضعفه ،
أو أنه كان نواة ، وهذا هو الظاهر الذي بدا لهم ، ولكنه لا يتسق مع طرفة
النبوغ الشعري الذي وثب هذا الجيل إلى قمته ، وكل شاعر عظيم مضمحل
فيه ناقد عظيم ، هو الذي يهديه إلى حر الكلام ، ويصرفه عن مستركه •

والوجه عندنا هو تناول هذه المأثورات النقدية ، وتحليلها ، تحليلًا صابرا
يفضي بنا لا محالة إلى تقليد الشعر وتقضه كلمة كلمة ، وتركيا تركيا ، لتبين
مرادهم بهذا الحكم أو ذاك • فمثلا من المأثورات النقدية قول من قضى بين
شعراء تميم في قصتهم المشهورة : أما عمرو فشعره برود يمانية تطوى وتنشر •

وأما أنت يا زبرقان فكأنك رجل أتى جزوراً قد نحرت فأخذ من أطايبها
وخلطه بغير ذلك ، وأما أنت يا مخبل ، فشعرك شهب من الله .. إلى آخر
ما قال .

لا مفر كما قلت من تلفية شعر عمرو كلمة كلمة ، حتى تبين فيه شبه
البرود اليمانية بسخائها ، ومائها ، وشيها ، وما معنى أن هذا في الشعر
يطوى وينشر ؟ ومثله غيره وبذلك يستقيم لنا معنى هذا الوصف المختصر ،
الذي أحاط بشعر الشاعر كله في كلمة واحدة ، وهذا الكلام وإن خفى علينا
مدلوله لأننا لم نحاول الكشف عنه — كان واضحاً كل الوضوح عند من
سمعوه غير ملتبس ولا محتمل ، لأنه قضاء في خصومة ، ولأنهم لم ينكروا
عليه شيئاً يتعلق ببيان مراده ، وأقول ثانية إنه يمكننا أن نصل بطريق التحليل
العلمي ، المحدد إلى هذا الذي أدركوه بسلاقتهم .

ومن الغريب أن مؤرخي النقد يسوقون هذا النص وشبهه ، ثم يقولون
إن النقد العربي نقد جزئي يقف عند البيت ولا يتجاوزه إلى القصيدة فضلاً
عن شعر الشاعر ، وهذا راجع إلى الاستهانة بمثل هذا الكلام الموجز ،
مادام باقياً هكذا لم تقتحم مجاهله وهج عقول أهل العلم .

وقد شرع لنا الأوائل الطريق الواصل إلى فهم ما غمض في نقد الشعر
أو طريقة تحليل هذا المعجم العتيق النفيس .

ذكر البحتري أن علياً بن الجهم — وكان أحسن الناس علماً بالشعر —
قال في شعر أشجع السلمي إنه يخلو ، ولم يفهم البحتري المراد بهذا الوصف
وأثف أن يسأل عن معناه ، ثم ذهب إلى شعر أشجع وأخذ يتأمله ، وبين عينيه
عبارة ابن الجهم ، « فإذا هو ربما مرت له الأبيات مفسولة ، ليس فيها بيت
رائع وإذا هو يريد هذا بعينه ، أن يعمل الأبيات فلا يصيب فيها بيتاً نادراً ،
كما أن الرامي إذا رمى برسقة فلم يصب شيئاً قيل قد أخلى » (١) .

وهكذا استطاع البحتري أن يحدد مراد ابن الجهم وأن يكشف ما التبس
عليه منه بطريقة علمية سديدة .

(١) أمجاز القرآن ص ١١٥ .

قلت إن الجيل الذى نزل فيه القرآن كان أقدر الأجيال على تمييز أصناف الكلام ونقده ، ومعرفة طبقاته ، وأقول إن هذا كان واضحا عند علمائنا الأوائل من شيوخ الشعر ، وإن ما يحكى عن طبقة أبى عبيدة وخلف من قولهم « ذهب من يعرف نقد الشعر »^(٧) صريح فى ذلك ، لأن من ذهبوا فى زمانهم إنما هم أهل الطبع ، ومن بقيت فى نفوسهم سلائق الجاهلية ، ولما نزل القرآن وسمعه هذا الجيل لم يلتبس عليهم أمره ، وإنما استيقنته أنفسهم ، وأدركوا أن نظمه ورصفه ليس من جنس ما هو تحت ألسنتهم ، وأن الذى فيه من النظم ، والسبك كالذى فى عصا موسى ، والذى فى أحياء الموتى ، « فكما أنه محال أن يكون ههنا أحياء ميت لا من فعل الله كذلك محال أن يكون ههنا نظم مثل نظم القرآن لا من فعل الله تعالى فهذا هو »^(٨) .

رأت آذانهم فى القرآن ما يراه الناس فى تصريف الرياح ، وسوق السحاب المسخر ، وتحليق الطير فى أجواء السماء صافات ويقبضن ما يمكنهن إلا الرحمن استيقن ذلك من آمن بالقرآن ، ومن كفر به .

ولم يرو التاريخ رواية واحدة ، تفيد أن واحداً منهم طاشت منه كلمة تقدر فى بلاغة القرآن ، مع كثرة ما رموا من أكاذيب ، وكان البيان فى أنفسهم — كما يقول الأستاذ محمود شاكر — « أجل من أن يخونوا الأمانة فيه . ولما طالبهم الحق أن يأتوا بمثله لم ينصب لهم حكماً بل خلى بينهم وبين الحكم على ما يأتون به معارضين له ثقة بإنصافهم فى الحكم على البيان فهذه التخلية مرتبة من الإنصاف لا تدانيها مرتبة »^(٩) .

وفى هذه التخلية دليل ساطع على ما قلناه من أن القرآن عول على قدرتهم فى تمييز طبقات الكلام ، وهذه شهادة من الله لهم بالتفوق فى هذا الباب . ولهذا وجب علينا أن نصبر على استخراج دقائق أفكارهم .

وبقيت هذه القدرة الناقدة ، والمغروسة فى طباعهم تعينهم على تمييز طبقات الكلام يحذقون بها نقده ، ويحكمون بها عياره وهم فى غنية عن

(٧) اعجاز القرآن للباقلاى ص ١٢٠

(٨) الرسالة الشافية لعبد القاهر الجرجاني ص ١٥٦

(٩) مقدمة الظاهرة القرآنية ص ٢٧ .

النظريات والأصول المدروسة التي يتأسس عليها نقد الكلام ، تماماً كما كانوا في غنية بصحة طباعهم وسلامة ألسنتهم عن المعرفة النحوية ، والصرفية .
ولهذا لم يتكلموا في وجه الإعجاز ، ولم يلتفتوا إليه لأن برهانه قائم في نفوسهم .

ولهذا أيضاً لم تكن المعارف البلاغية والنقدية ، التي ولدت في صورة إشارات وعلل ، وتوجيهات لم تكن منبثقة من فراغ ، وإنما كانت بدايات تقنين على تلك السليقة الناقدة ، والتي كانت قائمة في الطباع .

وكانت المعارف البلاغية والنقدية إنما تتوافر بمقدار توافر وهن السليقة تماماً كما كان يحدث في النحو ، ولما كان انتقال ألسنة العرب عن نحو السليقة أمراً باكراً كان النحو أسبق علوم العربية ، فتحدت أصوله في أوائل القرن الثاني . ولما كانت الأذواق القادرة على تمييز ضروب الكلام أبطأ في انتقالها وضعفها وأطول عمراً في نفوس العرب بعد المخالطة كانت المعرفة النقدية والمسائل البلاغية ، أكثر تراخياً ، فلم تتضح ولم تتحدد إلا في القرن الخامس والسادس ، ونرى أن قياس تاريخ البلاغة والنحو ، والنقد ، وبقية علوم العربية على تاريخ هذه العلوم في اللغات القديمة كالإيونانية ، قياس غير صحيح ، وذلك لأنه كان في تاريخ العربية شيء لم يكن في تاريخ اللغات وذلك هو الجيل الذي كانت فصاحته غريزة وطبعاً ، والذي كانت صحة حكمه وسداد فهمه للشعر والكلام أيضاً غريزة وطبعاً ، ولم يحدثنا التاريخ أن أمة الإيونان القديمة كانت فصاحتها سليقة وطبعاً ، وأن الذين كانوا يسمعون شعر هوميروس - شاعر الإيونان العظيم - كانوا كالذين يسمعون شعر امرئ القيس والنابغة في أنهم ليسوا في حاجة إلى من يشرح لهم هذا الشعر ، ويدلهم على خوافيه ، ولو كان الإيونان كذلك ما عكف أرسطو على لسان هذا البليغ العجيب يستخرج ودائع سحره ، وأسرار بلاغته .

وليست قبة النابغة في سوق عكاظ كمجالس أرسطو ، ومحاورات أفلاطون في شأن الشعر ، لأن الإيونان كانوا يشرحون ويعلمون لأن جمهورهم كان في حاجة إلى ذلك ، أما النابغة فقد كان يسمع غناء شعر القبائل في هذا الملتقى الفذ الغريب ، وكانت أذنه تسبق آذان الناس في الحسن . يخفى لحن

الشعر فيقضى فيما اختلفوا فيه ، ولم يشرح ولم يعلم ، ولم يعلل ، لأن جمهوره لم يكن في حاجة إلى ذلك • وقد كانوا أحياناً يردون حكمة كما كان من حسان بن ثابت رضى الله عنه •

والخلاصة أن النحو والبلاغة والنقد وغيرها من علوم العربية تقاطرت من سلائق كانت قائمة فيها على غاية الإحكام ، ثم استخرجها أهل النظر من هذه السلائق على شكل قواعد وقوانين وهذا شيء يجب اعتباره في تاريخ هذه العلوم •

قلت إنهم لم يتكلموا في الإعجاز لأن برهانه كان قائماً في نفوسهم ومضى الأمر على ذلك حتى تبدلت أحوال العرب ، ولانت جلودهم (١٠) ونجم في مجتمع المسلمين أهل التشكيك وجأهروا بالزيف ، وكثر القول في القرآن وإعجازه واندست مقالة أهل الضلالة ، وذكروا أن القرآن خلق في بعض الأجسام فمنها ابتداء ، لا من عند الله ، وضل بذلك من ضل ، وهلك من هلك ، وكان من رجال هذه الأمة من ثبت بسيفه موضع الداء في اللحظة الحاسمة كما كان من خالد بن عبد الله القسري وأمر الجعد بن درهم شيخ الجهم بن صفوان وهو أول من أظهر القول بخلق القرآن ، وكان قد تلقط مقالته من فم رجل يهودى اسمه طالوت ، ابن أخت لبيد بن الأعصم ، الذى قال ان التوراة مخلوقة ، فالقرآن كذلك مخلوق وكان من شأن خالد بن عبد الله أنه لما رأى مقالة الجعد تشيع وتبعث الفتنة أن خطب في الناس يوم النحر ، وقال « ضحوا يقبل الله ضحاياكم ، فإننى مضح بالجعد بن درهم ، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ، ولم يكلم موسى تكليماً تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ، ثم نزل فذبحه ، وكان ذلك على عهد التابعين وتحت عيون أئمة علماء المسلمين ، كالحسن البصرى ، وطبقته ، وحمدوا خالداً لذلك » (١١) •

وكان هذا الضلال الذى أطلقه الجعد ورهطه قد طار في الناس إلا أن ذبح الجعد قد أسكنه زمناً ثم ما لبث أن استعر هو وغيره ، واحترقت به

(١٠) من كتاباتهم عن ضعف الفصاحة لأن لين الجلود يعنى ترك البادية •

(١١) ينظر كتاب الفتاوى ج ١٢٠ ص ١١٩ ، ١٦٣ ، كتاب إعجاز القرآن للرافعى ص ١٦٠ ،

١٦١ ، ومقدمة الظاهرة القرآنية ص ٤٠

قلوب وشردت فيه عقول ، وتزاحمت به هواجس ، ونجمت به فتنة ، فنهض
سلف علمائنا إلى ما يحسم « معتلجات الشكوك ، وخواطر الشبهات » •

وكان أكثر الملاحدة يمسغ تغاليط من كلام الفلاسفة لهذا رأى فريق من
علمائنا ضرورة الاطلاع على هذه المعارف ليحكموا رد الشبهة ، فنظروا في هذه
العلوم ، وخالطت عقولهم منازع الجدل وفتحوا القول في قضية الإعجاز ،
وكانت تتوخى من بعض جوانبها اثبات المعجزة ، ودليل النبوة ، وأن أمراً
إلهياً ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم ، دل على أنه نبي الله ورسوله ،
وأن هذا القرآن نزل عليه من عند ربه ، وكان أهل التشكيك قد طعنوا في
ذلك ، وطيروا الكلام فيه ، وهذا شيء ، وتحديد الجهة التي أعجز بها القرآن
شيء آخر هناك فرق واضح بين الإعجاز ووجه الإعجاز ، والتعويل على النظم
وأن الإعجاز كان به أشبه بمخاطبة المسلمين وليس يجدى في مخاطبة أهل
الزيغ ، لأنه باب « يضيق مجال الحجة فيه ويصعب وصول البرهان إليه ،
وإنما مداره على استشهاد القرائح الصافية ، والطبائع السليمة ، التي طالت
ممارستها للشعر ، فحذفت نقده ، وأثبتت عياره ، وقويت على تمييزه » (١٢)

والمطلوب في تحصيل الإيمان أن يؤمن المسلم أنه تنزيل من الله العزيز
العليم وأنه نزل به جبريل الأمين على قلبه صلى الله عليه وسلم ليكون من
المرسلين ، وعلى هذا آمن إخواننا من غير أهل اللسان العربى •

أما أن وجه اعجازه هو الإخبار بالغيب أم لأمر يرجع إلى لفظه أم لأمر
يرجع إلى معناه ، أو نظمه ، فذلك مما وسع الله فيه على الأمة ، ولهذا اختلفت
فيه مقالاتهم ، واتسعت •

نعم كان علماء الأمة — ولا يزالون إن شاء الله — حراساً على شيء هو
بقاء العربية في النفوس حية برنينها القرآنى الخالد ، وكانوا يتجهون إلى
ملكة الأمة ليرفدوها بالمدد اللغوى ، الذى يثخصبها ويزهرها حتى تبقى قادرة
على استطعام طعوم الكلام كما وجدنا الزمخشري يتجه إلى القرآن ، واعجازه

بكتاب (أساس البلاغة) وهو معجم لغوى خالص ، ليس فيه بحث ، وإنما
ساق جملاً مما سمع من الأعراب في بواديها « ومن خطباء الحلل في نواديها ،
ومن قراضبة نجدر في أكلائها ومراتعها ، ومن سمسرة تهامة في أسواقها
ومجامعها ، وما تراجزت به الشقاة ، على أفواه قلوبها وتماجعت به
الرشاة على شفاة علبها ، وما تقارضته شعراء قيس وتميم في ساعات
الماتة ، وما تزاملت به سقراء ثقيف وهذيل في أيام المفاتنة .. إلى آخر
ما قال ..

وقصده بذلك أن يكون الناظر في هذا الفصيح الحر على وجوه الإعجاز
أوقف ، وبأسراره ولطائفه أعرف ، والمهم عند هؤلاء أن يظل لسان الأمة جارياً
باللغة التي نزل بها القرآن ، حتى تخف به ألسنتها ، وتستجاش به ضمائرها
وهذا مهم . ويجب اعتباره في تربية أبناء المسلمين .

وإذا أمعنت وجدت هذا المعنى قائماً وراء حفاوة رجالنا بالشعر واللغة ،
بل ووراء جوائز الشعراء والعلماء ، وأن رؤساء الأمة وقوادها ووزراءها كانوا
يفطنون إلى حقيقة مهمة هي أن كيان هذه الأمة مرتبط بهذه اللغة فعقدوا
مجالس العلم والشعر والأدب ، وشاركوا في ذلك كله واستبشعوا معرفة
الجهل باللسان .

ونخطيء خطأ كبيراً حين نفر جوائز رجال الأمة إلى شعرائها وعلمائها
بأنها كانت ثمناً لزيف المديح وكاذب القول .



الفصل الأول

الإعجاز عند الخطابي

* الخطابي :

هو أبو سليمان الخطابي أحمد بن محمد بن إبراهيم ، هكذا ذكره الثعالبي . وقال « كان يُشَبَّه في عصرنا بأبي عبيد القاسم بن سلام في عصره ، علماً وأدباً وزهداً وورعاً وتديساً وتأليفاً ، إلا أنه كان يقول شعراً حسناً ، وكان أبو عبيد مثقفاً » (١) .

وذكر ياقوت أنه حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطابي ، من ولد زيد ابن الخطاب ، وذكر أنه حمد إلا أنه لما قيل له أحمد لم يشأ أن يرد هذا الاسم لشرفه .

قال ياقوت « وكان محدثاً فقيهاً ، أديباً شاعراً لغوياً ... ثم قال « قال الحافظ أبو المظفر السَّمْعَانِي كان حجة صدوقاً ، رحل إلى العراق والحجاز ، وجال في خراسان وخرج إلى ما وراء النهر » (٢) .

وأشهر من أخذ عنهم اللغة أبو علي إسماعيل الصفار ، وقد روى عنه في عريب الحديث وأكثر .

وأشهر من أخذوا عنه الحافظ أبو عبد الله ابن البيع المعروف بالحاكم النيسابوري .

(٢) معجم الأدباء ج ١٠ ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

(١) النخبة ج ٢ ص ٢٢٤

وأشهر تصانيفه أعلام السنن في شرح صحيح البخاري ، ومعالم السنن في شرح سنن أبي داود . وغريب الحديث والبيان في إعجاز القرآن . ولم يذكره ياقوت وينسب الى بُسْت فيقال له البستي من بلاد كابل وكانت حياته رحمه الله بين سنة تسع عشرة وثلاثمائة وثمان وثمانين وثلاثمائة . . . وقيل ست وثمانين ، قال ياقوت : والأول أصح .

والذي روى من شعر الخطابي في ترجماته يظهر فيه جنوح شديد إلى العزلة وأنه كان يشق عليه ما يجده من الناس ، ويبدو أنه كان يعاني مما يعاني منه من رزقوا طبعاً حساساً فيشق عليهم به كثير مما يجري في حياة الناس . . . وكان ذلك كثيراً ما يكدر عليه صفو نفسه ، ويحجب عنه خواطره ، ولهذا كان يلجأ إلى العزلة ، حتى يجد نفسه .

يقول :

إِذَا خَلَوْتُ صَفَا ذِهْنِي وَعَارَضَنِي
خَوَاطِرُ كَطِرَازِ الْبَرْقِ فِي الظُّلُمِ
وَإِنْ تَوَالَى صِيَاحُ النَّسَاعِقِينَ عَلَى
أَذْنِي عَرَّتْنِي مِنْهُ لُكْنَةُ الْعَجَمِ

ومن معانيه الحكمة قوله :

تَسَامَحْ وَلَا تَسْتَوْفِ حَقِّكَ كُلَّهُ
وَأَبْقِ فَلَمْ يَسْتَقْصِرْ قَطُّ كَرِيمٌ
وَلَا تَعْلُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأُمْرِ وَاقْتَصِدْ
كَلَّا طَرَفِي قَصِدِ الْأُمُورَ ذَمِيمٌ

وأهم ما يافت في طبع هذا العالم الركين موقفه المعتدل من أهل العلم ، والجهود التي سبقته في بابه .

والناس من ذلك على أحوال .

ف هناك من يصف من سبقوه بالتقصير والاختلال ، وأنه بكتابه هذا
ينفرد في الضبط والإحاطة ، وأن كتابه يثغنى القارىء في بابه •

وناهيك عما عليه كثير من كهول زماننا وأغفلمته الذين لا يستحقون من
القول بأنهم يقيمون عقل الأمة على الهدى بعد ما بقى هذه الأزمنة كلها
خابطاً في سراديب الجهل والظلام ، وهناك من هم على طريقة الخطابى يفرون
القارىء بقراءة من سبقوهم ، ويذكرونهم بما هم أهله من الفضل ، وبما
أنفقوا وحرروا ، وأصابوا •

وقد أشار الخطابى في مقدمة كتابه غريب الحديث إلى أنه بقى
زماناً وهو لا يشك في أن ما كتبه أبو عبيد القاسم بن سلام ،
وابن قتيبة كاف شاف ثم لما طالت مجالسته لأهل العلم ، وطالت مطالعته ،
واتسع بابه ، رأى هناك « صباية للقول فيها متبرّض » وهكذا يصف
هذا العمل الجليل الذى نهض به ، والذى لا يقل عن عمل من سبقوه بأنه
« صباية للقول فيها متبرّض » والتبرّض التبلغ بالقليل من الشيء •

وكان الخطابى مع هذا الطبع الحىّ في تقدير جهود من سبقوه ، ومع
هذا التواضع السامى الرفيع ، يوجه نقوده الصائبة حين يرى جهوداً عجلة ،
وأعمالاً علمية غير محررة •

وقد ذكر كتاب محمد بن المستير الذى يعرف بقرب وكتاب النضر بن
شميل ، وكتاب إبراهيم بن إسحاق الجرمى وغيرهم ووصف طريقتهم وذكر
أها ليست طريقة « التعاقب » وهى الطريقة التى أوشكت أن تستوعب جهود
المتأخرين وهى طريقة تتناول المسائل التى تناولها الأولون من غير زيادة في
جوهر العلم • أما طريقة التعاقب التى وصف بها كتاب ابن قتيبة حين جاء
عقب كتاب أبى عبيدة لا ليكرره وإنما ليضيف أشياء أغفلها أبو عبيدة ، وهذه
طريقة محمودة عند الخطابى ، لأنه سلكها ، وكتب كتابه فيما أغفله أبو عبيدة
وابن قتيبة ، ولم يعرض للذى قالاه إلا أن يجد كلمة « في تفسيرها لتقدمى
السلف أو لمن بعدهم من أهل الاعتبار والنظر أقاويل تخالف بعض مذاهبهما ،
وتعدل عن سنن اختيارهما » •

ويعمن في تخليص كلامه من أن تعلق به شائبة تشوب جهود هذين
الفاضلين فيقول « ولعل بعض ما نأثره منها لو بلغ أبا عبيد وصاحبه لقالا به،
وانتهيا إليه ، وذلك الظن بهما يرحمهما الله » وهذا الكلام رأيت أن
أجعله بين أيدي طلاب العلم عسى الله أن يُنَجِّى به عقولهم من تهاويل الادعاء
والزيف ، التي أحاطت بأفئدتهم ، وأن يعلموا أن ثمة فرقا بين ما ينتهى إليه
الباحث من أهل الاعتبار والفقه ، في كلام أهل العلم من علمائنا ، وبين كلام
من اختلطت في رؤوسهم أخلاط لا ينتفع بها ، ثم أخذوا يصبونها من ألسنتهم
نارا حامية يحرقون بها كل سداد ، حتى أوشكوا أن يلفحوا القلوب التي في
الصدور •

* * *

دراسة كتاب « البيان »

قبل تحليل مقالة الخطابي في الإعجاز البلاغي نقف عند نقاط أثارها في أول كتابه وهي :

١ - موقفه من جهود السابقين في المسألة .

٢ - دليل عجز العرب ..

٣ - وجوه الإعجاز غير البلاغية .

أما المسألة الأولى فقد كان كلام الخطابي فيها صريحاً في أن الدراسات التي سبقتها - وهي كثيرة قديمة وحديثة - ليس فيها مقنع في هذا الباب . وهذا الحكم منسحب على كتاب الجاحظ « الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه » وقد ذكر الجاحظ فيه أنه أجهد فيه نفسه ، وبلغ أقصى ما يمكن مثله ، وأنه لم يدع مقالة لأصحاب النظام ، ومن نجم بعده ، ممن يزعمون أن القرآن معجز ، وليس تأليفه بحجة .

كما ينسحب هذا الحكم على كتاب أبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي المتوفى سنة ٣٠٦ هـ وقد حفل عبد القاهر بهذا الكتاب وشرحه في شرحين .

ويبدو أن التراث الذي كان بين يدي الخطابي في هذه القضية كان أوسع وأغزر .. وانظر عبارته :

« قد أكثر الناس في هذا الباب قديماً وحديثاً ، وذهبوا فيه كل مذهب من القول ، وما وجدناهم صدروا عن رى » ..

تأمل قوله : « وذهبوا فيه كل مذهب » ..

والمذاهب المعروفة لنا هي الصرفة التي قال بها النظام ، والاحتجاج بالنظم الذي قال به الجاحظ .

أما الإخبار بالغيب فهو مذهب قريب •

ولم يكن الخطابي من الذين يتزيدون ويتقصون أعمال من سبقوهم وقد ذكرنا من كلامه في مقدمة غريب الحديث ما تؤكد به هذه الحقيقة، وقد ذكر الخطابي العلة التي لها كانت هذه الجهود غير صادرة عن رى قال « وذلك لتعذر معرفة وجه إعجاز القرآن ومعرفة الأمر في الوقوف على كلفته » • •

ليس الأمر راجعاً إلى قصور في دراسة هؤلاء العلماء ، وأنهم لم يمنحوا هذا الباب من وكد نفوسهم ما هو أهل له ، وإنما لأن الباب نفسه غامض ، والمشكلة في غاية الإلباس •

وقد عقب الأستاذ محمود شاكر على هذه العبارة بقوله : « فأبان عن الحيرة التي تبحث عن الشيء تتلمسه تلمساً » (١) •

ولا يزال الأمر في هذه القضية كما قال الخطابي مع ترادف الجهود وتنوعها وسعتها وعمقها •

المسألة الثانية : عجز العرب عن المعارضة •

ويدور كلام الخطابي في هذه حول أن هذا الجيل الذي نزل فيه القرآن لم يحكم شيئاً كما أحكم البيان ، ولم يبرع في شيء كما برع في تدوير الكلمات على الأحوال التي تكون فيها آيين وأنطق ، ثم إن هذا الجيل الذي لم يصرفه عن اللغة صارف عجز كله عن أن يدير ألفاظ اللغة في كلام ينسجت سمّت « انا اعطيناك الكوثر » (٢) • • ودليل ذلك ساطع وهو أنهم احتشدوا لمواجهة هذا الأمر بكل ما لديهم حتى بذلوا مهجهم ، وقطعوا شواجر أرحامهم وكان يمكن أن يختصروا ذلك كله بمثل سورة « انا اعطيناك الكوثر » وكان ذلك يكون آيين في رد مقالته صلى الله عليه وسلم ، بل وأجدر بأن يرجع من آمن به • • إلا أنهم ما راموا ذلك ولا طمعوا فيه ، وهذا وإن دل دلالة بيّنة على أن ما سمعوه ليس مما يدخل في طوق البشر فهو يدل من جهة أخرى على تحرزهم في أمر البيان وتأنيهم عن المغالطة فيه ، وأن

(٢) الكوثر : ١

(١) مداخل إعجاز القرآن ص ٨٨

حسدهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم الذى استخرج من نفوسهم أشرس صور الضراوة ، والحقد ، والنقمة لم يهز ثبات أقدامهم عن مَعْدِلِهِ الحق فى أمر البيان فلم يتورط واحد من أشدهم طيشاً وكانوا من شياطين البيان - فيجرى لسانه بما يزعم أنه من مثل « انا أعطيناك الكوثر » ..

ودعك من أمر مسيلمة ومخاريقه فقد كان ذلك بعد قيام الحجة ودخول العرب فى دين الله أفواجا مدعين لهذه الآية البينة ، ثم إن مسيلمة كان يعلم بالطبع أنه كاذب ، وكان قومه يعلمون أنه كاذب ، ولكن كاذب ربيعة أحب إليهم من صادق مضر ، والمهم أن تلك قضية أخرى .

موقف العرب هذا من القرآن عدّه العلماء وجهاً من وجوه إعجازه وسماه الرمانى ترك المعارضة ، مع توفر الدواعى وشدة الحاجة ، وهذا الوجه مؤسس على اعتبار الجيل الذى نزل فيه القرآن أقدر الأجيال على رصف الكلام - وهو كذلك عند أهل العلم - ولا يقدح فى ذلك أنك ترى بعض القدماء يذكر شعر العصور التالية ويفضلها أحياناً على شعر العصر الأول . لأن كلامهم فى هذا الشأن - حين نراجعه - نجده متجهاً إلى السهولة والعدوبة ، وكثرة الماء ، وما إلى ذلك مما نجده فى شعر البحرى مثلاً ، ولا نجده فى شعر لبيد ، وليس هذا جوهر بيان اللغة ، وإنما الأمر فى إجراء كلمات اللغة وتراكيبها على وجهها الأحكم ، حيث ترى التركيب وقد وقعت ألفاظه فيه المواقع التى تجد وراء أكثر أحوالها معانى تكمن فى مكان دقيقة لا يجريها عليها إلا من كان من طبقة لبيد ، وسوف نذكر شيئاً من ذلك عند دراسة الباقلانى لأن ذلك إنما يظهر فى تحليل الشعر .

ذكر الخطابى أن هذا الوجه وجه قريب « وفيه مقنع لمن لم تنازعه نفسه مطالعة كيفية وجه الإعجاز فيه » ..

وهذا كلام مهم لأن القادرين على مطالعة كيفية وجوه الإعجاز قليل جداً ، وقد حصرهم الباقلانى فىمن تنهى فى معرفة صنوف الكلام وهذا ! تنهى لا يتأتى إلا للأفراد .

وهذا الوجه ذكره الجاحظ من حجج النبوة ، وأحب أن الخطابى

نظر فيه حتى علق بعض ألفاظه وقارب بعضها ، يقول الخطابي « ... حتى نابذوه ، وناصبوه الحرب فهلكت فيه النفوس ، وأريقت المهج ، وقطعت الأرحام ، وذهبت الأموال » .

ويقول الجاحظ « حملهم على حظههم بالسيف فنصب لهم الحرب ، ونصبوا له وقتل من عليتهم وأعمامهم » (*) .

ويقول الخطابي « ... ولم يكونوا تركوا السهل الدمث من القول إلى الحزن الوعر من الفعل هذا مالا يفعله عاقل ، ولا يختاره ذولب وقد كان قومه قریش خاصة موصوفين برزانة الأحلام ، ووفارة العقول ، وقد كان فيهم الخطباء المصاقع ، والشعراء المفلقون » ..

ويقول الجاحظ « ولا يجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة وهم يقدرُونَ عليها لأنه لا يجوز للعدد الكثير من العقلاء والدهاة والحكماء مع اختلاف علمهم وبعد همهم وشدة عداوتهم ... بذل الكثير ، وصون اليسير » ..

وهذا الوجه معتبر عند كل من كتبوا في هذا الباب ممن اطلعنا على كتبهم ، كلهم يذكره ويراه حجة قاطعة ، ووجهاً ساطعاً .

أما بقية وجوه الإعجاز غير البلاغية التي ذكرها الخطابي وهو يشير إلى مقالة من سبقوه فمنها الصرفة . وسوف نورد لها بحثاً يضم نشرها ، لأننا رأينا فيها كلاماً للأئمة الأثبات يؤذن باعتبارها أحياناً فأردنا أن نجلى ذلك .

وأكتفى هنا بالإشارة إلى أن الفروق بين طبقات الكلام وإن كانت تكون ظاهرة باهرة أحياناً إلا أن ادراكها الإدراك الواعي المستتير يقتضى حتماً مراجعة الكلام ، وتحليله ، والنظر فيه ، وإنما نكشف من الحجب المتعددة على أسرار الكلام بمقدار ما نبذل فيه من المراجعة والتحليل ، وأهل العلم في ذلك يتفاوتون التفاوت الشديد لأنه باب يحتاج إلى أمرين : يحتاج إلى غزارة علم ، وإلى وفرة طبع .

ومع ما نستيقنه من قلة ما في أيدينا في هذا الباب سوف نعرض شيئاً مما يستجاد من كلام الجاهليين ، ثم نعرض آية قرآنية غير قاصدين إلى الموازنة لأنها لا تتأتى في هذا الباب ، وإنما نقصد إلى أن نضع اليد على ما يترأى من فروق فائقة قاهرة في ضوء تحليل سريع عجل ليدل ذلك على رأينا في الصرفة قبل الخوض فيها ..

ومما استجاده الناس قول النابغة :

فلو كَفَى اليمينُ بَعَثَكَ خَسَوْناً
لأَفْرَدَتْ اليمينُ مِنَ الشَّمالِ

وقوله :

ولو أَنَّهُما عَرَضْتَ لِأَشْمَطِ رَاهِبٍ
عَبَدَ الْإِلَهَ صُرُورَةً مُتَعَبِّدٍ
لَرَّنا لِبَهْجَتِها وَحُسْنِ حَدِيثِها
وَلَخَالَهٗ رَشْكاً وَإِنْ لَمْ يَرْشِدْ

وقول لبيد :

صَادَقْنِ مِنْهُ غِرَّةً فَأَصْبَحْنَا
إِنْ الْمَنَيا لَا تَطِيْشُ سِيَّماهُما

وقوله :

يعلو طريقة مَنِّها متسواتر
في لَيْسَلة كَفَرِ النجومِ غمامُها
وتضىء في وجه الظلام منيرة
كجمانة البحريِّ سُلَّ نظامُها

وقوله :

فَسَمِعْتَ رِزَّ الْأَنِيسِ فَراعِها
عن ظَهرِ غَيْبِ الْأَنِيسِ سَقامُها

فعدت كلا الفرَجَيْنِ تحسبُ أنهما
مولى المخافةِ خلفُها وأمامُها

فبتلكِ إذْ رقصَ اللوامعُ بالضحى
واجتاب أودية السرابِ إكامُها

وقول امرئ القيس :

فَعَادَى عَدَاءُ بَيْنِ ثَوْرٍ وَنَعَجَةٍ
دَرَاكَا فَلَمْ يَنْضَحْ بِمَاءٍ فَيُقْسَلْ

فظلَّ طهارة اللحم ما بين منضج
صفيف شواء أو قدير معجبل

ورحنا يكاد الطرْفُ يَقْصُرُ دونه
متى ما تَبْرُق العَيْنُ فِيهِ تَسْهَلْ

فبات عليه سرجه ولجامُـه
وبات بعينى قائما غير مَرْسَلِ

أصاح ترى بَرَقاً أُرِيكَ وَمِيْضَهُ
كلمع اليدين فى حَبَى مَكَلَّلِ

يضىء سناء أو مصاييح راهب
أمال السليط بالذُّبَالِ الْمُفَقَّلِ

وقوله :

كَانَ تَبِيراً فِي عَرَانٍ وَبَلِيسِ
كبير أُنَاسٍ فِي بَجَادٍ مَزْمَلِ

كَانَ ذُرَى رَأْسِ الْمُجَيِّمِ غَدْوَةً
من البَيْلِ وَالْفَتَاءِ فَلَكَّةٌ مِفْزَلِ

وَأَلْقَى بِصَحْرَاءِ الْعَبِيطِ بَعْبَاعَهُ
تَزُولُ الْيَمَانِي ذِي الْعِيَابِ الْمُحْمَلِ

وقوله :

كَانَ السَّبَّاعُ فِيهِ غَرْقَى عَشِيرَةٍ
بَارِجَائِهِ الْقُصُصُوى أَنَايِشِ عُنُصَلِ

وإذا كان قد علق بنفسك شيء من كلام المرورين والموسوسين حول الشعر الجاهلي ، وأنه غارق في أوهام الأساطير ، أو تائه في ظلمات الرموز ، فاطرحه فإنه من الخبل واقرأ الشعر بالعين التي تراه ، والقلب الذي يجده ، وتعلق بكلماته ، وتراكيه ، واستخرج الذي تحت لفظه ، كأن تنظر في قوله « كفى اليمين » وتتأمل الإضافة المفصحة عن أنها بعضه ، وأنها هي التي بها يأخذ ويدع ، وبها زيئته وبفقدائها شيء ، ثم قوله « بفتك خونا » والبغى طلب تجاوز الحد ، وكان جريرتها هي طَب ما فيه مجاوزة ، وليس تحقيق ما فيه مجاوزة ، ثم انظر إلى جواب الشرط واللام المؤكدة الداخلة عليه ثم التعبير بقوله : « لأفردت اليمين » وإضافة الفعل إليه هو ، وكيف يعالج بنفسه هذا الأمر المقتطع .

وهكذا تأمل لفظة (عرضت) في البيت الذي بعده ، ومعناه لاحت وبدن ثم تأمل وصف الراهب ، وأنه أَشْمَط عبد الإله ضرورة عزه هكة عسن النساء ، ثم ما كان من اختباله واقتكاسه (ولخاله رشداً) .

وهكذا تأمل قول لييد : « صادفن منه غرة » وأراد الفرير - بالقاء يعني ولد البقرة : « خساء ضيَّعت الفرير » واللائى صادفن منه الغرة ، هن الذئاب الضاريات (عبس كواسب) وتأمل طرفي المصادفة (الفرير ... والعبس الكواسب) تأمل البراءة والطفولة والموادة والعفلة ، من جانب الفرير ثم التذؤب ، والتوحش ، والضراوة ، والشراسة في هذه « العبس الكواسب » .

ثم تأمل كيف أوما لييد بكلمة واحدة إلى ما وراء هذه المصادفة وكيف انكشف بها الموقف انكشافاً ينياً (فأصبَّنها) ثم كيف وقف الشاعر

وقفة الحزين الأسيف على هذا المشهد ثم استأنف بهذه الحكمة البالغة « إن المنايا لا تطيش سهامها » وكيف أحكم لبيد العبارة عن هذا المعنى ، الذى انبثق من اللحظة الصامتة العارمة ؟ وكيف بدأ كلامه بالتوكيد ليقرره تقرير الحقائق الموثقة ، ثم كيف كثر الموت وجعله منايا ، ثم جعل لهذه المنايا سهاماً ثم جعلها سهاماً نوافذ لا تطيش ، وهكذا كلما قلبت فى هذا الكلام انكشفت لك أسرار . والمهم ألا تكتفى من الشعر بأوّل ما يقع منه فى القوادى ، كما لا تسلك الطريق الذى يطرح فيه الناس مباني الشعر وأحوال رصفه ، والاكتفاء بالنقاط كلمات يوضع بعضها بإزاء بعض ويضرب بعضها ببعض لتستخرج منها دلالات باطنية تسمى رموزاً ، واعلم أن هذا افتراء يفُسد به الشعر ، وإنما سلكه من سلكه لأنهم عجزوا عن مساءلة اللغة ، وطرائق بنائها وكيف تتعقد هيآت معانيها على معاهد مبانيها — وكيف ينغل الدارس الحصيف إلى تلك المعاهد فيستخرج منها ودائع أصحاب الودائع من أهل البيان الحرّ .

ثم أدعك مع هذا الشعر لتتظرف فيه وتبين لماذا قال لبيد (يعلو طريقة متها متواتر) ولم يقل يَنْصَبٌ عليها المطر مثلاً ؟ وكيف كشف بكلماته مواقع المطر على (طريقة متها) وكأنك ترى بعينيك تلك المسبوعة المذعورة فى لحظتها هذه ثم تَسْمَعُ بأذنك الماء يتواتر تواتراً معزوفاً منغوماً على هذا المتن فى ليلة (كفر النجوم غمامها) .

ثم تراها تضيء وكأنما قد تواتر عليها أيضاً ماء منصب من أضواء النجوم فصارت كجمانة البحرى (سئل نظامها) وهذا تكثيف غريب تتزاحم فيه عناصر عجيبة .. مسبوعة ومطر يتواتر .. ليلة كفر النجوم غمامها .. وجمانة البحرى ، وتجد ملاءمة دقيقة بين المسبوعة الفارقة من هذا المحيط فى ليل ملهى بالأسرار وجمانة البحرى المستخرجة من قاع يَمّ ملهى بالأهوال والغوامض ، ثم هناك ملاءمة أخرى بين استخراج البحرى لهذه الجمانة ، وما توشك أن تواجه تلك البائسة المسبوعة من موقف بدأت هوائيه بتسمعها (رزّ الأنيس) ، ولا يودع لك هذه الدقائق إلا من كان فى طبقة لبيد ، ثم تأمل (رقص اللوامع بالضحى) و (اجتأب أردية السراب إكامها) وما

وراء ذلك من نسيج خيالي بارع وكيف التمت هذه الصور الغريبة من وراء علاقات الكلمات تأمل (رقص اللوامع) وما وراء هذا الإسناد ثم تأمل إضافة الأردية إلى السراب ووقوع الجوب عليه وهذا ومثله ما أردناه بهيئات المعاني المنعقدة على معاهد المباني .

ثم ندع هذا الفيض الزاخر من حكمة البيان في الشعر لنقرأ آية من كتاب الله ، ولن نختار فكل كلام ربنا مختار وإنما أقرأ ما تقع عليه العين حين أفتح المصحف ، وهذه هي :

قال سبحانه :

« وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا . ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا ، وسيصلون سعيرا » (٢) ..

واضح أن الآية الكريمة تحت على العمل، ومراقبة الله في أمر اليتيم، وقد سلكت الآية إلى هذا الغرض سبيلا واصلا حين أثارت عاطفة الأبوة بقوتها وغلبتها على الوالد ، ونهته إلى أنه لا يأمن أن ينتزعه الموت في لحظة خاطفة من بين أولاده ، وهم في ضعف الطفولة ، وأشد ما يكونون حاجة إليه ، فيصبحوا وقد انكشف عنهم غطاؤه ، وتبدلوا به رداء اليتيم والذل والضعف وقد سلكت الآية الكريمة أيضا سبيل الترغيب حين أشارت إلى طريق الأمان وهدت إلى تقوى الله وبهذا ينكشف عن النفس ما زلزلها من الإشفاق على هذه الذرية .

والآية الثانية تسلك طريق التهديد والتخويف فالذين ياكلون أموال اليتامى إنما ياكلون في بطونهم نارا ، وغدا يصلون سعيرا .

وإذا اقتربت من الكلام الشريف وجدت دقائق ورقائق ، تأمل قوله تعالى : « تركوا من خلفهم ذرية » .. وكيف دلت على أن القوم ماضون إلى الغاية التي يمضي إليها كل ذي روح ، وذريتهم صاروا هناك خلفهم كما يخلف الإنسان الشيء أي يجعله خلفه لا يدرى من أمره شيئا .

(٢) النساء : ١٠ ، ٩

وكلمة «تركوا» هنا منتزعة من أصل معناها إلى ما هو منه بسيل ، فالقوم لم يتركوا أولادهم بعد لأن الذي ترك أولاده لا يخاف عليهم ، لأن الخوف من لوازمه الحياة، ولا حياة لمن ترك أولاده . المراد إذن «شارفوا» كما يقول البلاغيون ، وعبر عن المشارفة بالترك للإيذان بقوة الملابس فلا فرق بين مشارفة الترك وبين الترك نفسه كما يقول زهير :

* فَمُنْتَظَرٌ ظِمْنًا كَأَخْرَ وَارِدٍ *

وفي هذا المجاز لفظة بارعة فقد نقل الأب من موقف المشارفة التي فيها حياة ، وفيها أمل في البقاء إلى موقف الفناء والترك ، فيرى الأب وهو في هذه النقلة النفسية أولاده متروكين ضائعين ضياع الضعيف يهمل من غير راع .

وانظر كيف عبّر عن الأبناء بالذرية ، وهو تعبير يصف الطفولة في عموميتها وطراوتها ، وضعفها أدق وصف ، وهذه المادة تدور حول الخفة ، فأريح تذرو الشيء أى تطير به ، وذرا الشيء أى طار بنفسه ، وذرا الخطئة نقاها ، وذرا الظبي أسرع ، وذرا النبات - بضم أوله - ما تفتت من يابسه فذرتة الريح .

وذروة الشيء بالضم والكسر ما علا منه ، وهو عكس ما رسخ واستقر . والآية تقول : « ذرية ضعافاً » فتؤكد في الذرية معنى الضعف والضياع .

وانظر إلى الموصول وصلته في قوله سبحانه :

« وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم » تجده يحكى قصة معروفة - والصلة كذلك أبداً - وهذه القصة هي الحكاية الشاجية المدفونة في نفس كل ذى والد يدرج أولاده على مدارج الحياة مقبلين ، وهو يهوى على مهاويتها مديراً ، ثم هو مثقل بهم غامض غموض غد بنيه الذى دونه أسدال وأسدال .

ثم انظر الآية الثانية تجد قوله سبحانه : « ياكلون أموال اليتامى » . . وليس المراد النهى عن أكلها فحسب ، وإنما النهى عن أن ينفق منها الولي على نفسه أو عياله ، فى أى وجه من وجوه الإنفاق سواء أكان مأكلاً أو مشرباً أو مسكناً أو ملبساً ، ولكنه جاء بلفظ الأكل ، لأنه أزجر وألذع ، ووجه

ذلك فيما ظن أن وجوه الاتفاق الأخرى مثل الملبس والمسكن ، مما لا يشارك الإنسان فيه غيره ، وإنما هي من متصرفات الإنسان خاصة ، أما الأكل فهو الصفة المشتركة بين الإنسان والحيوان والفرق في هذه الصفة المشتركة أن الحيوان يأكل ما يقع تحت فمه غير ناظر إلى أنه من حقه أو أنه من حق غيره ، أما الإنسان فلا يأكل إلا ما كان من حقه لأنه هو المضبوط بالشرائع ، فإذا ما أكل من غير حقه يكون بذلك قد هدم الحد الفاصل بينه وبين الحيوان .

والمفسرون يقولون إنه عبّر بالأكل عن وجوه التصرف الأخرى لأنه أكثر وجوه الاتفاق ولا يدفع كلامهم هذا أن يكون وراء ذلك التعبير تلك اللمحة التي تسم المتعدّي بسمّة الحيوانية .

ودع ذا وانظر إلى الإضافة في قوله « اموال اليتامى » وكيف ألقت على الأموال ظلاً من البؤس ، واليتم ، والمسكنة ، وما يحدثه هذا في نفس ذى المروءة ، ثم تأمل ما وراء ذلك من التنفير والتزهيد فيها والتشجيع على هذا الأكل ، الذي فقد مروءته وأشبع خيسته .

وانظر إلى كلمة الظلم ، وما تشير إليه من خسة الأكل ، الذي يظلم اليتيم ، وهو في حالة من الضعف والعجز ، وقلة الحيلة ، ولا تزال النفوس تنفر من الحيف على الضعيف ، وتمقت من يظلم العاجز .

ثم انظر الى قوله « في بطونهم » والأكل لا يكون إلا في البطون ، وكيف زاد هذا القيد الصورة إيضاحاً وتوكيداً ، فأكد الكف عن ذلك والتنفير منه ، كما أن ذكر بطون الآكلين فيه قدر من الإهانة والتشهير ومجاوزة الحطمة وما يكون به التوقير . ولن أحدثك عن المجاز في قوله « ناراً » وهم يأكلون طعاماً يؤدي بهم إلى النار وما وراء هذا التجوز من أن ذلك كائن لا محالة وكذلك لن أحدثك عن القصر في قوله : « إنما يأكلون في بطونهم ناراً » ومآله إلى أنهم لا يأكلون في بطونهم إلا النار ، ثم لماذا جاء القصر بـ « إنما » التي تكون مع الخبر الذي لا يندفع ولا يجهل ، وفيه إشارة إلى أنه مما لا ينبغي أن يخطر في النفوس منه خاطرة ريب .

وقد وقعت جملة القصر خيراً لـ « إن » المؤكدة في قوله سبحانه :
« ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا » ..
فزاد التأكيد تأكيداً ..

ثم لماذا جاء خبر الحق مؤكداً ، وخبره سبحانه تتلقاه النفوس المؤمنة
تلمى القبول واليقين ، ووجه هذا أن التأكيد يفيد هنا قوة الغضب والتهديد
والوعيد .

وتأمل السداد العجيب في ذكر القول السديد كعمل من أعمال الآباء
يهيئون به المستقبل الآمن للأبناء . ؟ وما هو المدى الذي ينفذ إليه القول
السديد في تأسيس الأوضاع المستقرة في حياة الناس . سواء أكان ذلك في
الاجتماع أو في السياسة ، والأخلاق والاقتصاد ؟ .

وكيف يبنى كل ذلك على أصول صحيحة سديدة مستقرة مادام القول
السديد الصادق الواعى النافذ المتبصر هو أساس البناء .

ثم تأمل فقدان القول السديد وإحلال التهويش والزيف والضلال ،
والرأى المختل وأثر ذلك في حياة الناس ، تأمل ماذا يكون الحال حين يبنى كل
شئ على الارتجال والتزييف والهوى ، وحين يوصف اللصوص بالشرف ،
والجهلة بالحكمة ، والطغاة بالعدل والبر ، وهكذا مما لو تأملته حولك وجدته
يلقى سجالاً من اليأس ، والظلمة على مستقبل الأبناء .

والآية ترشد إلى أنه ليس هناك من سبيل لاكتساح هذا الدمار
والاطمئنان على مستقبل الأبناء إلا بالقول الفصل السديد الذى يصف
الأشياء بأوصافها ويبحث عن حقائق سدادها ! .

وهذا وغيره كثير يتداعى عند النظر في هذه الآية الكريمة، وقبل أن ندعها
نلتفت إلى الطريقة البارة التى مدّت نهاية الآية الأولى على الوجه الذى
مهّد للآية الثانية ، فانتقل الكلام من الغرض الأول الذى هو الحث على
تقوى الله ، إلى ذكر مال اليتيم انتقالاً لم تجد النفس فيه نبوةً مع تغاير
المعنيين ، وهذا باب بارع سماه الباقلانى تأليف المختلف ، وعدّه وجهاً من
وجوه الإعجاز وسوف نذكره .

وإذا كان ترك الآباء للأبناء في الآية الأولى تركاً بمعنى المشاركة على حد ما بنا فقد جاءت الآية الثانية قائمة على الترك الحقيقي الذي كانت به الذرية تنامي ، والآية تذكر شرع الله في أموالهم ، وهكذا تصير الآية الثانية كأنها بنيت على الآية الأولى ، وكأنها درج ينبنى على درج سابق ..

وكلما ازددت تمكنا في صنعة البيان ازددت إدراكاً للأسرار المنطوية عنهما هذا الكلام ، وازددت - كما يقول الشيخ عبد الله دراز - هَضْماً لنفسك ، وخضوعاً يغلبك أمام أسلوب القرآن . قال رحمه الله : « وهذا يبدو لك عجيباً أن يزداد شعور المرء بعجزه عن الصنعة بقدر ما تتكامل فيه قوته ، ويتسع بها علمه ، ولكن لا عجب فتلك سنة الله في آياته التي يصنعها بيديه لا يزيد العلم بها والوقوف على أسرارها إلا إذعانا لعظمتها وثقة بالعجز عنها ، ولا كذلك صناعة الخلق ، فإن فضل العلم بها يمكنك منها ، ويفتح لك الطريق للزيادة عليها ، ومن هنا كانت سحرة فرعون هم أول المؤمنين برب موسى وهارون » .

وبعد حديث الخطابي في الصرفة ذكر القول بأن القرآن معجز بما فيه من إخبار بأمور غيبية تحققت كلها على الوجه الذي أخبر القرآن عنه ، ولم يتخلف من ذلك شيء البتة ، وهذا أمر ليس في مقدور البشر .. ومهما برع المتوسمون في الأحداث وخبروا منطقتهم وتسلسلها ، ودققوا في معرفة العلل وترتب المسببات على الأسباب . ثم قاسوا الغائب على الشاهد بالحسابات الدقيقة ، فلن يكون تنبؤهم بما سوف يكون تنبؤاً قاطعاً ، وإنما هو ضرب من غلبة الظن ، وترى حدسهم وما تنبؤوا به لا يقع كما وصفوه وضبطوه ، وإنما يقع في أحسن الحالات على صورة قريبة منه .

ولم يكن الأمر كذلك فيما أخبر عنه القرآن ..

انظر مثلاً الإخبار المحدد في قوله تعالى :

« ألم . غلبت الروم . في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفلون . في بضع سنين ، الله الأمر من قبل ومن بعد ، ويومئذ يفرح المؤمنون . بنصر الله » (٤)

انظر إلى قوله « سيفلبون • في بضع سنين » (٥) تجد الخبر قد تحدد
زمنه في بضع سنين ، ثم انظر إلى قوله « ويومئذ يفرح المؤمنون • بنصر الله »
تجد فيه إشارة إلى نصر للمسلمين يفرحون به •

وكان أهل الجاهلية يميلون إلى الفرس ويفرحون بنصرهم على الروم ••
والروم أهل كتاب والفرس والجاهليون مشركون، وقد أطمعهم انتصار الفرس
على الروم في انتصار متوهم على محمد صلى الله عليه وسلم فجاءت هذه
الإشارة في الآية الكريمة ، وبعد تسع سنين من نزول الآية غلبت الروم ،
واتتصر المسلمون في بدر ، قالوا وكان ذلك في نفس اليوم •

ومثل هذا في القرآن كثير ••

وقال الخطابي في تعليقه على هذا الوجه :

« ولا شك أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع إعجازه ، ولكنه
ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن ، وقد جعل سبحانه
في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها ، ولا يقدر أحد من الخلق أن
يأتى بمثلها » •

* * *

كان الخطابي ممن يحصون الآراء الدائرة حوله ، ويبرون حقيقتها ،
كما كان يندس بعقله في أفئدة أهل الرأي وعقولهم ليتبين ما وراء أقوالهم
من انبلاج حقائق لهذه الأقوال في نفوسهم وأنها مؤسسة على أصول
معتبرة ، وقائمة على الوجه السديد ، أم أن هذه المقولات قامت على غلبة
الوهم واستحكمت وراجت وتنوقلت فإذا روجعت ومُحَصِّصَت انكشفت عن
وهم ؟

وهذا الموقف من الأفكار الدائرة موقف سديد جدا وحاجتنا الآن إليه

(٥) الروم : ٢ ، ٤

أمس لأنه بمثابة التصفية والغربة والتنقية حتى نستخرج الرُّشكام والأخلاق
الفاسدة ، ويبقى الخالص النافع (٦) ..

نظر الخطابي في كلام من رجعوا بإعجاز القرآن إلى بلاغته فوجدهم لم

(٦) ولو راجعت كثيرا مما يدور حولك الآن في علوم العربية وغيرها انكشفت لك عن أصول
من الوهم والجهل المبين بمقالة القدماء ، وأصل هذا الجهل المبين راجع إلى طريقة تأسيس
هؤلاء (المثقفين) الكبار وهم من تلاميذ الرواد !! وكان الرواد لا يحاضرون طلاب العلم في علم
أهل العلم ، وإنما كانوا يحاضرونهم بوجهات نظرهم في العلم - وهذا مقتضى الريادة - فكانت
المحاضرات في النحو مثلا نقدا لمنهجه ، وقدحا في طريقته ، وكذلك كانت المحاضرات في اليلامة
لوما وتعنيها ، ونبدا وتجريحا لهؤلاء البلاغيين الذين أدخلوا في علومهم .. المنطق ، والفلسفة ،
وعلم النفس .. وكذا وكذا .. وقل مثل ذلك في الأدب وغيره من علوم العربية بل وفي الفقه
والتفسير . والطلاب الذين يسمعون هذا - الذين هم الآن من كبار المثقفين !! - لم يعرفوا قبل
مجلسهم هذا النحو ولا طرائق النحاة ، ولم يعرفوا البلاغة ، ولا طرائق البلاغيين ، وإنما هم في
أحسن أحوالهم فهموا تعاريف كتاب الرفيق ، والصدق ، والنجاح والتمتاز وأضرابها من الكتب
التي يقرؤها التلاميذ في مدارسنا - وكان طلاب أقسام اللغة العربية لا يزالون - لهم درجة
متواضعة في فهم كتاب الرفيق والصدق ، لم تراخت الأيام بهذا الجيل ، وصار التلميذ شيخا
والفلام صاحب حلقة وليس عنده من علوم النحو والبلاغة والأدب إلا هذا التبد والقصد
والتجريح ، وليس عنده شيء من العلم الذي كان يحصم الكبار !! من الغلاة الفاضحة ، فانفلت
هذا الجيل إلى أبعد مما يتصوره الوهم ، وصار لا يستحي قائلهم من أن يقول في مقدمة كتبه :
هذا كتاب يحمل فكرا جديدا للعربية تطرح به مقالة السابقين من علماء الأمة الذين لا علم عندهم
بالعربية وآدابها إلا علما كعلم « حلاق القرية » هكذا .. يعلم الطب ، وأن من يدع طريقنا
هذا ويحاول أن يتفهم أسرار اللغة والأدب على طرائق هؤلاء القدماء كمن يدع الطبيب المتخصص
ويذهب إلى حلاق القرية طلبا للاستشفاء !!

إلى هذا الحد بلغ الجهل والسخف ، ومساء الأدب ، وبلغت الاستهانة . ثم أنه كلام
مقروء على طلاب العربية الذين ليس عندهم من علومها شيء لا كالذي في الرفيق والصدق ، ولا
كالذي في غيره ، وإنما هو هباء حصلوه في مدارسنا الثانوية بعد ما انحط بنا وبها الحال إلى
ما هو أسوأ ..

وحين يسمع هذا الأمر - الذي صار طالبا في قسم العربية - هذا الكلام سوف يطرح من
كامله مشقة تحصيل كلام القدماء ، ويكتفى بأن يقول فيه مقالة شيخه هذا - وهذا حسب - ثم
يصرف إلى القوامض المشوهة التي عرضها هذا الشيخ الطائش فيأخذ منها قشورا ، وقد يفاح
هذا الأمي في هذه القشور الملبسة التي لا يتميز فيها الصواب من الخطأ ، فيصير بعد قليل
أو كثير بهذه البراعة في هذا الفساد عالما مجازي ، وصاحب حلقة يجلس مجلس شيخه هذا
وهذا هو .

وإذا محضت علم هؤلاء الذين يدورون بهذا الخراب في جامعات العرب فيحولونها إلى رماد
بوجدته تهويشا فحسب ، ووجدت جلبه وفجيجا من (الجولات) الملحقة بهم حتى لترى أن
الأشبه بالعاقل أن يسأل ثيابه منهم وأن يدع مساحتهم هذه لأنه لا أمل في البحث من الصواب مع
من آل بهم الحال إلى ذلك .

ولا نملك مع هذا الهم الغالب على النفوس إلا أن ننبه فحسب ونذع طلاب العلم مع ودائع
الله في صدورهم التي يميزون بها بين الخطأ والصواب ولا هلكوا ، وهلك بهم الناس ..

بحكموا فهم كلامهم هذا ولم يستوضحوا كيفية هذه البلاغة ، وإنما كان الذي عندهم شيء من التقليد والظن .

يقول الخطابي : « وزعم آخرون أن اعجازه من جهة البلاغة وهم الأكثرون من علماء النظر وفي كيفيتها يعرض لهم الإشكال ، ويصعب عليهم منه الانفصال ، ووجدت عامة أهل هذه المقالة قد جروا في تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد ، وضرب من غلبة الظن ، دون التحقيق له واحاطة العلم به » .

وكلام الخطابي دال على رواج هذا القول وتناقله ، وأنه في شيء يعتمد على التقليد ، يعنى أنهم يقولون إن القرآن معجز ببلاغته من غير أن يكون وراء ذلك فهم مخصص لهذه البلاغة ، وييان لكيفيتها ، التي بها كانت معجزة .

ويبدو أن الخطابي طال تأمله في كلام أهل هذا المذهب ، فهدى إلى سؤال مهم عن البلاغة التي توجد في القرآن ولا توجد في غيره - أعنى التي لبست من جنس بلاغة البشر ، وعبارة الخطابي :

« ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن الفائقة في وصفها سائر البلاغات ، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة قالوا إنه لا يمكننا تصويره » .

وهذا السؤال الذي انتقد في نفس الخطابي كان يمكن أن يكون أساساً لدراسة فرعين من فروع البلاغة .

الفرع الأول : هو بلاغات البشر ما هي ؟ وكيف تكون ؟ وما حدودها ؟ وقد انصرفت الجهود إلى هذا الفرع ، وأتقته ، ولكنها لم تصل إلى تحديد المستوى الذي تنتهى عنده طاقة البشر ، وبقيت مرحلة التناهى هذه ثومض في الأذهان ويعبر عنها العلماء تعبيراً مجملاً وخاصة عند الباقلاني الذي اشترط معرفة تناهى الوسع في صياغة الكلام ورصفه لمن يعرف الإعجاز البلاغى على وجهه .

والفرع الثانى : البلاغة الخاصة بالقرآن والتي ليس فيها شيء من بلاغة

النفس الإنسانية ، لأنها مما هو فوق طاقة النفس ومما لم تنهياً له هذه النفس في فطرتها . يعنى البلاغة التى هى من نوع إحياء الموتى ، وقلب العصا حية ، وإنزال المائدة من السماء ، وهى الأمر الملزم والذى به قامت الحججة ، وعليها آمن الناس .

ومهما يبدو هذا أمراً غريباً فإنه كما ترى مقتضى سؤال الخطابى ، وراجع قوله : « البلاغة التى اختص بها القرآن الفائقة فى وصفها سائر البلاغات .. والمعنى الذى به يتميز عن سائر أنواع الكلام » ..

وهذا الكلام صريح فى أن البلاغة القرآنية باب متميز عن سائر بلاغات البشر ..

وهذا السؤال الذى قام فى نفس الخطابى لم يكن خاطراً عابراً وإنما كان كالشئ يستحكم ويستند بالنفس ويوجه البحث والدرس ، ولأجل هذا كان الخطابى أول من أدار درس الإعجاز البلاغى ، — فيما نعلم — على غير الوجه الذى أداره عليه غيره ، فلم يتكلم فى التشبيه ولا فى الاستعارة ، ولا فى التقديم ، ولا فى البديع وغير ذلك مما ألف الناس الخوض فيه حين يتكلمون عن الإعجاز البلاغى لأن هذه الفنون من (سائر البلاغات) وإنما حاول الخطابى أن يقع على البلاغة القرآنية التى هى كخلق الإنسان وبسط الأرض ، ورفع السماء من غير عمد ترونها .

وقد خطا الخطابى من هذا خطوة قصيرة ملتبسة ثم اختلط الطريق واضطرب ، وسوف أبين شيئاً من هذا .

ثم ما الذى كان يقوله أصحاب هذا المذهب فى الإبانة عنه وعرضه لمقول الآخرين ؟

يقول الخطابى :

« قالوا إنه لا يمكننا تصويره ، ولا تحديده ، بأمر ظاهر نعلم مبانة القرآن غيره من الكلام ، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضرباً من المعرفة لا يمكن تحديده ، وأحالوا على سائر أجناس الكلام ، الذى يقع فيه التفاضل ، فتقع فى قهوس العلماء به عند سماعه معرفة ذلك ، ويتميز فى أفهامهم قيل الفاضل من المفضول منه .

قالوا : وقد يخفى سببه عند البحث ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوى العلم والمعرفة به .

قالوا : وقد توجد لبعض الكلام عذوبة في السمع ، وهشاشة في النفس ، لا توجد مثلها لغيره ، والكلامان معا فصيحان ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة » .

وهذا ليس وصفاً لبلاغة الكلام وإنما هو وصف لأثره في النفس وما يحدث فيها عند سماعه .

هناك قوة كامنة أنبسطها الله في داخل هذه النفس مازت بها بين القرآن وغيره ، كما مازت بها بين شعر وشعر ، وهذه القوة المائزة ، وإن كان ميزها ميلاً دقيقاً مقبولا لا تنهض وحدها في هذا العلم « ولا يشفى بها من داء الجهل به » وإنما قصارها أنها معرفة مبهمة تقوم في النفس قياما لا يلتبس ثم لا توصف بوصف يحللها ويعلمها ، وكأنها تكون بعيدة عن تناول التفكير والتعليل .

والخطابي لا يرضى بهذه المعرفة لأنه لا بد من الغوص في باطن العلة ولا بد أن تكون الحقائق قائمة على أركان من الأدلة ، « وهذا الإعجاز لا بد له من سبب بوجوده يجب له هذا الحكم ، وبحصوله يتحقق هذا الوصف » هكذا قال الخطابي ، وهو كلام واعد ولكن أين ؟

وقد ذكر الباقلاني وعبد القاهر مثل ذلك وأنهم في دراستهم للإعجاز يتوخون أمراً مهماً وهو بيان علته بيانا يؤخذ باليد ، أو كالشيء يعد واحداً واحداً ، وكانت المحصلة ما عبّر عنها أبو يعقوب السكاكي الذي كان يحرص على أن يضع كل شيء في قاعدة وأن يجعل كل حكم بإزاء سببه قال رحمه الله ، ومدرك الإعجاز عندي هو الذوق ولم يجد في كلامهم السبب الذي بوجوده يجب هذا الحكم وبحصوله يتحقق هذا الوصف مع أنه تفضي كلامهم كلمة كلمة ..

وليس هذا قدحاً في الجهود الصادقة والشامخة التي خلفها هؤلاء الأعلام ، وإنما الأمر يرجع كما يقول الخطابي نفسه الذي يتصدى لبيان

السبب والعلة » إلى تعذر معرفة وجه الإعجاز في القرآن ومعرفة الأمر في الوقوف على كيفيته » .

وتعذر معرفة الوجه ليس في بلاغة القرآن فقط ، وإنما هو كذلك في الشعر أيضاً فكم من شعر يقع في النفس الموقع المحمود ثم لا نعرف لذلك وجهاً . ومهما أمعنا في التفقيش فإن الشيء الذي يقع في أيدينا من أسرار حلاوته وعذوبته أقل بكثير من هذه الحلاوة ، وهذه العذوبة ، وقد يكون تفقيشنا شاملاً للفظه ، وجرسه ، وتركيبه ، وصورته ومعانيه وخواطره ، ومع البحث المتأنى في هذه النواحي وفي غيرها يبقى في نفوسنا شيء من الشعر يغمغم غمغمة حلوة خرساء .

وكان عبد القاهر يجتهد في الكشف عن أسرار البيان ، ثم يكون أحياناً وقد أعوزته العلة فيقول : عد إلى نفسك وتأمل ما يقع فيها ، أو يقول صراحة « وهو من سحر البيان الذي تقصر العبارة عن تأدية حقه والمعول فيه على مراجعة النفس واستقصاء التأمل » .

وكان كثيراً ما يؤسس القول بفروق وخصائص أسلوبية على هذه الحالة المنبعثة عند سماع الكلام .

والمهم أن الخطابي ذهب إلى ضرورة البحث عن (باطن العلة) في هذه البلاغة التي تختص بالقرآن ، ولا بد من الاستشهاد لها بدلائل الامتحان ثم قال في بيان ما أراده وهو مهم جداً :

« دَلَّ النظر وشاهد العبر على أن السبب له والعلة فيه أن أجناس الكلام مختلفة ، ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة ، ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية ، فمنها البليغ الرصين الجزل ، ومنها القصيح القريب السهل ، ومنها الجائر الطلق الرسل ، وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود ، دون النوع الهجين المذموم ، الذي لا يوجد في القرآن شيء منه البتة ، فالتقسيم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعه ، والقسم الثاني أوسطه وأقصده ، والقسم الثالث أدناه وأقربه ، فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة ، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة ، فانتظم لها بامتزاج

هذه الأوصاف نسط من الكلام يجمع صِفَتَي الفخامة والعدوبة ، وهما على الافراد في نعوتهما كالمضادين ، لأن العدوبة تتاج السهولة ، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان نوعاً من الوعورة ، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما على الآخر فضيلة خص بها القرآن ، يشرها الله بلطيف قدرته من أمره ليكون آية بينة لبيه ، ودلالة على صحة ما دعا إليه من أمر دينه .

وهذا النص يعكس الأمر الذي استحكم عند الخطابي كما قلنا وهو البحث عن البلاغة المختصة بالقرآن ، وهذه كلمة يجب التوقف عندها لأنها كالشيء المقتد إلا مما سَوَّف نراه من محاولات كأنها تتجاذب أطرافاً من هذه الحقيقة ، والخطابي كما يلوح من تحت لفظه في هذا النص كان يتوقف عند الشعر وكلام الناس يحاول أن يقف على شيء من كنه بلاغة الإنسان المنيقة من خصائص نفسه وأحوال بشريته ، ثم يعود إلى القرآن ، ويبحث فيه ليتأكد من خلوه من هذه البلاغة الموشاة بشيأة هذه النفس ثم يتأكد أيضاً من قيام بديل في الكلام هو البلاغة (المختصة بالقرآن) وهي قاهرة وقاطعة للأطماع . يعنى خارجة عن حدود طاقة النفس .

ثم ما هو الشيء الذي استخرجه من بلاغات الناس ؟

ذكر في هذا النص أن التفاوت في البيان ، وفي أقدار الكلام وصف لازم لبلاغة البشر ، فالكلام المحمود ينتزل على مراتب ثلاثة: البليغ الرصين الجزل ، وهو أعلاها . والفصيح القريب السهل وهو أوسطها ، والجائز الطلق الرسل ، وهو أدناها .

ولو أن الخطابي ذكر أن هذا التفاوت غير كائن في القرآن لكان أقرب إلى الكشف عن البلاغة الخاصة لأن التفاوت في كلام الناس خصوصية من خصائص نفوسهم ، وحال من أحوال بشريتهم . وهذه النفوس تعتورها عوارض القوة والضعف . والإحكام والاختلال . وذلك كائن فيها لا محالة وفقدانه في القرآن دليل مغايرة طبعه لطبع كلام الناس ، ومغايرة مخرجه لمخرج كلامهم .

ولكن الخطابي ذكر أن بلاغة القرآن حازت من كل قسم من هذه الأقسام حصة ، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة ، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام .. إلى آخره ..

وهذا الكلام ملتبس عندي . لأنه يجب أن يكون له معنى واضح يكشف عن شيء من البلاغة الخاصة بالقرآن ، لأن الخطابي ذكره في سياق بيان علة الإعجاز وسببه ، وليس الخطابي من الذين يستهينون ، ولولا أن أمراً قام في نفسه واستحكم لما قال الذي قاله .

وهذا يقتضي البحث في هذا الكلام عن شيء يلتزم على مراد الخطابي به . والذي أراه في فهم هذا النص أنه أراد أن هذه الأنماط الثلاثة في كلام البشر تتاج أحوال نفسية مختلفة ، ولهذا وجب أن تكون متميزة تتراوح في الكلام ، ولا يجوز أن تكون ممتزجة لأنها أوصاف أو نعوت متضادة - وإذا كان الكلام في الفؤاد وإنما الذي في اللسان دليل عليه - كان مرجع هذا التضاد أحوال هذه النفس . وألفاظ اللغة وتراكيب الكلام عند عبد القاهر ومن قبله أبي الفتح وغيرهم تجسيد للمعاني الجارية في النفوس ، وكان المسألة هي هذه النفوس وأحوالها وجريان خواطرها في دواخلها على وفق أحوال انبعاثها . فالجزالة والمتانة ليست في الحقيقة وصفا للكلام المنطوق باللفظ وإنما هي قبل ذلك وصف للمعاني الجارية في النفس ، وليس من طاقة النفس البشرية ، ولا مما يلائم فطرتها أن تمتزج فيها هذه الأحوال بحيث يتدفق منها كلام تتداخل فيه هذه الأوصاف .

تأمل كلام الخطابي « الجزالة تعالج نوعاً من الوعورة » ..

وتأمل قوله « فكان اجتماع الأمرين من نظمه مع نبو كل واحد منهما على الآخر فضيلة خص بها القرآن يسرها الله بلفظ قدرته من أمره ليكون آية لنبيه ، ودلالة على صحة ما دعا إليه من أمر دينه » .

واضح في هذا الكلام أن اجتماع الجزالة والعذوبة من الأمور الخارقة التي خص بها القرآن ، ويسرها الله له ليكون آية ، وهذا غريب جداً ..

ولا معنى له إلا أن تكون هاتان الصفتان المحفوفتان بكثير من الغموض

واللتان تتسامع كثيراً في إطلاقهما معا وصفاً للكلام لهما مدلول واضح عند الخطابي ، بحيث تريان كالمتضادين . وبحيث يكون التقاؤهما أمراً خارقاً للعادة ، ولا وجه لذلك فيما أفهم ، إلا أن يكون نظر إلى مخرجهما من النفس ، وأن التضاد فيهما الذي لا يلتقي إلا بتيسير الله ليكون ذلك آية إنما يرجع إلى أن فطرة النفس لا تطيق ذلك .

وهذا الذي هدى إليه الخطابي نراه في كلام العلماء يتجاوز الجمع بين صفتي الجزالة والعدوية على الحد الذي شرحناه إلى فنون وخصائص بيانية ومعنوية ، نرى القرآن يجمع منها أحوالاً لا توجد في كلام الناس إلا على سبيل الاستقلال فالإيجاز مثلاً طريق لا يلتقي مع الإطناب لأنه يعني تكثير المعنى وتقليل اللفظ والإطناب يقوم على بسط المعنى وتجلية حواشيه ، وإلقاء الضوء الساطع على كل جانب من جوانبه ، ولا ضير أن يرخى عنان القول مادام يكشف آفاقاً في سياقه .

ولا نجد شاعراً ولا كاتباً استطاع أن يصوغ صياغة تضي في الطريقتين على سواء ، لأن هذا يجافي مخرج الكلام من النفس ، فالإنسان لا يستطيع أن يسلك بطاقة البيانية إلا في طريق واحد . هكذا نرى الشعر والأدب ، لا تجد فيه شيئاً توأصفه الواصفون بالإيجاز والإطناب معا ، وإنما تجد وصفاً واحداً لأن النفس التي وراء هذا البيان إما أن تكون مبسطة ترسل القول في سماحة واسترسال وإما أن تكون ممثلة ترص في وجازة وتركيز .

أما في القرآن فإنك ترى هاتين الطريقتين تختلطان اختلاطاً عجيباً وترى الأسلوب يمضي في الوجهين معا حتى ترى الآية الواحدة في وجه من وجوهها تعطيك بسط المعنى ومداه وتقريره ، وترى الكلمات فيها كأن كل كلمة جاءت لتؤكد الأولى على طريقة الإطناب ، ثم تراها من وجهة أخرى كأنها بنيت على الإيجاز والتركيز الشديد . ودونك ما قاله الناظرون من أهل البصر :

ذكر أبو هلال العسكري في باب الإطناب ضرباً من الشواهد التي بنيت على تقرير المعاني وتوكيد بعضها بعضاً ودخول بعضها في بعض ثم قال : وما هو أصل في هذا كله قول الله عز وجل :

« ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى » (٧) ..

فالإحسان داخل فى العدل وايتاء ذى القربى داخل فى الإحسان والفحشاء داخل فى المنكر ، والبغى داخل فى الفحش » ..

وهذه الآية التى يراها أبو هلال مبنية على هذا النمط الذى كأنه ضرب من التكرار الخفى كما يشير إلى ذلك سوقه لها بعد التكرار المحض كما فى قصيدة المهلهل : (على أن ليس عدلاً من كليب) وقصيدة الحارث : (قرباً مربوط النعام منى) .. هذه الآية التى رآها أبو هلال تجرى على طريقة التكرار المضمّر وهو شعبة من شعب الإطناب يقول فيها الحسن بن على كما يروى البيهقى فى شعب الإيمان « إن الله جمع لكم الخير كله والشر كله فى آية واحدة فوالله ما ترك العدل والإحسان من طاعة الله شيئاً إلا جمعه ولا ترك الفحشاء والمنكر والبغى من بغض الله شيئاً إلا جمعه ، ويقول فيها عبد الله ابن مسعود : « ما فى القرآن آية أجمع للخير والشر من هذه » ويذكر العلامة الطيبي فى كتابه التبيان بعد ما أشار إلى قسمين من أقسام إيجاز القصر وجهاً ثالثاً للإيجاز سماه الإيجاز الجامع وقال فيه : وهو أن يحتوى اللفظ على معانى متعددة نحو : « ان الله يامر بالعدل والاحسان » فان العدل هو الصراط المستقيم المتوسط بين طرفى الإفراط والتفريط الموفى به إلى جميع الواجبات فى الاعتقاد والأخلاق والعبودية . والإحسان هو الإخلاص فى واجبات العبودية ، لتفسيره فى الحديث بقوله : « أن تعبد الله كأنك تراه » أى تعبّده مخلصاً فى نيتك وواقفاً فى الخضوع ، وآخذاً أهبةً الحذر إلى ما لا يحصى .. وايتاء ذوى القربى هو الزيادة على الواجب من النوافل . وأما النواهي ؛ فبالفحشاء للإشارة إلى القوى الشهوانية ، وبالمنكر إلى الإفراط .. الخ .. وواضح أن العلامة الطيبي وهو من خير من هدوا إلى فقه لغة القرآن وأسرار بيانه اتفّع بما روى عن الحسن وابن مسعود رضى الله عنهما ، بل ان كلامه لا يعدو أن يكون تحليلاً قريب المأخذ مما ذكره الحسن رضى الله عنه ، فقد نظر إلى مدلول الكلمات فى الآية الشريفة وأشار إلى سعة وشموله لصنوف

الخير ، ثم إن هذا المدلول الفسيح هو نفسه الذى جعلها مثلاً أعلى للطلاب
الرفيع وكانت داعية القول بأنها بنيت على ضرب من التقرير ودخول الكلام
بعضه فى بعض •

وفى محيط المعنى نجد كلام الشعراء والأدباء إما أن يكون هادراً
بالتهديد والوعيد وإما يكون هاتفاً بالملاطفة والاسترقاق • وتجد الجملة
الواحدة فى المصحف تجهر فى طلق واحد بالتهديد المفزع والوعد المطمع، انظر
إلى قوله سبحانه « **وهو القاهر فوق عباده** » (٨) • تجد فى كلمتى قاهر
وفوق ما يخلق القلب ثم تجد وراء كلمة « عباده » أيضاً من الرحمة والحب
والأمان ••

وهكذا تتشابك المعانى وتعطيك الجملة الواحدة ضرباً متنوعة تشهد
أن معدنها ليس هو النفس التى لا تجتمع عليها الأحوال •



وبعد هذا السبب الذى يؤكد استحالة صدور القرآن عن نفس بشرية
ويشير إلى أطراف من البلاغة الخاصة ينتقل الخطابى إلى موضوع آخر
ملخصه أن عناصر الكلام ثلاثة : لفظ حامل ومعنى به قائم ورباط بينها جامع
وتكون قدرة الأديب بمقدار تمكنه من هذه العناصر التى يبدع منها فنه
والتى لا تجد فى النص شيئاً يخرج عنها فالتمكن من اللغة ومعرفة ألفاظها
معرفة دقيقة تتبين الفروق الخفية بين معانيها وتنزيل الكلمات منازلها التى
لا يصلح فيها غيرها بحيث تقع كلمة « الغيث » حيث لا تصلح كلمة المطر ، وتقع
كلمة « قام » فى مكان لا تصلح فيه وقف • هذا التمكن مرتبة عالية لا يصل أديب
إلى مداها مهما تبهر فى معرفة اللغة ، نعم هناك من تمكنوا من اللغة واستخدموا
كلماتها استخداماً ممتازاً ولكنهم لم يبلغوا الغاية فلا بد أن تنتهى مقدرتهم
قبل نهاية العلم فى هذا الباب وليس هناك شاعر سلم شعره من أن تقع فيه
كلمة موقعا تكون غيرها أنسب منها فيه والدراسة الأدبية تحدثنا أن لكل

جواد كبوة ولكل صارم نبوة ، أما مواقع الكلمات القرآنية فإن دراستها تؤكد أنه ليس فيه كلمة تؤدي غيرها معناها فضلا عن أن تكون أولى بهذا المعنى منها يقول ابن عطية وكان مفسراً أديبا وعالما ثبثا « وكتاب الله تعالى لو نزلت منه لفظة ثم أدير لسان العرب على لفظ أحسن منها لم يوجد » .

ومثل هذا العلم بالمعاني ، المعاني القلبية والمعاني الذهنية فمقدرة الأديب تكون أيضا بمقدار تمكنه من المعاني أي بمقدار ما يتولد في خاطره من الأفكار وما يجيش في قلبه من المشاعر أعني بمقدار ما في نفسه من ينايع الحس والفكر والشعور والنفس الخصبة أقدر على المشاركة الصادقة والانعزال بالأشياء والأحداث انفعالا يفجر فيها ينايع ثرة تعطى في قوة وتدفق ، ثم إن هذا العطاء الذي نقول إنه يدخل عاملا مهما في تحديد منزلة الأديب تختلف أوصافه .

فهناك أفكار عالية تحلق في آفاق إنسانية راشدة وهناك أفكار في غير هذا الاتجاه أو تخطئ بين الخير والشر وتتذبذب بين السماء والأرض ، والذي يقال في وصف الأفكار أو المعاني الذهنية يقال أيضا في وصف العواطف والمشاعر أو المعاني القلبية ، فهناك من تستجيب عواطفه للأحوال الدانية فيعكف عليها ويكشف فيها أبعادا وآفاقا ، وهناك من تتسامى مشاعره وترتفع خطراته . وهكذا تختلف الأحوال وتباين الاتجاهات أما المعاني القرآنية فإنها فتحت آفاقا من المعاني لا عهد للبيان بها ثم إن معانيه فيها من الصدق والعمق والعموم ما يميزها ، انظر مثلا في التحليل والتحريم وتأمل ما وراءه من تحديد للسلوك وتنظيم لحياة الفرد والجماعة وقارن ذلك بثمرات عقول المفكرين والمصلحين في هذا الباب تجد أن الثاني مع كثرته وتنوعه لا يداني الأول في الأصالة والنفع وموافقة الفطرة ، انظر إلى ما في القرآن من توحيد وتأمل كيف يكشف الحجب ويجلي الحقائق حتى الذين لم يؤمنوا قال فيهم أنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم أي أن براهينه في هذا الباب أقنعت قلوب الملحددين وضمايرهم ولكنه الحق والعناد . يقول الخطابي : « هذه المعاني المحمولة في القرآن أصح وأصدق ما حمل بيان » نعم أصح وأصدق لأنها جرت على سبيل واحد في هداية الإنسان ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا .

أما العنصر الثالث من عناصر البيان فهو إقامة الكلام على هيئة من الصياغة تحفظ دقائق المعنى ، وهذا أيضا باب واسع فإن ظوم الكلام متفاوتة وطرائق صوغه وتأليفه متعددة ولست بواجد هيتين من هيئات بناء الجملة متفقتين إتفاقا تاما في أداء المعنى .

انظر الى الأمثلة المصنوعة التي نبحت الفرق في ضوئها انظر الى قيام زيد والصور التي يمكننا أن نعبر بها عن هذا المعنى نقول : قام زيد ، زيد قام ، يقوم زيد ، زيد قائم ، قائم زيد ، وإن زيدا لقائم ، إن زيدا قائم ، زيد القائم ، القائم زيد ، ان زيدا القائم ، ما قام الا زيد ، ما يقوم الا زيد . . الخ . . وغير ذلك مما أدعك تتبعه في مختلف الصور من تقديم وتأخير ، واختلاف أداة ، ومواقع كلمات ، وأفعال ، وغير ذلك ثم أسألك هل ترى فرقا بين هذه الصور ؟ ؟ وأعتقد أن الجواب نعم : أرى فروقا يسميها البلاغيون فروقا في هيئات المعاني أو ألوانها أو أوصافها ، فهذه الهيئات المتعددة للجملة الواحدة تشترك في معنى عام يمكن أن يسمى الغرض من الجملة ، ثم هي تتفاوت فبعضها يدل على القيام فقط وبعضها يقيد بزمن ماض أو حاض وبعضها يفيد الاهتمام بالمسند اليه وهكذا كل هيئة تشي بشيء لا تشي به الأخرى . وإذا كان الحال كذلك في مثل هذا الكلام الفارغ من المعنى فما بالك بالأساليب التي تصف المعاني الدقيقة والمشاعر الخفية انظر مثلا الى قوله تعالى في شأن اليهود حين سقطت حصونهم في أيدي المسلمين وكانوا يظنون أن هذه الحصون تمنعهم من أعدائهم قال تعالى في التعبير عن هذا الحالة « وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله » (٩) . .

ولم يقل إن حصونهم مانعتهم أو أنهم تمنعهم حصونهم أو أنهم حصونهم مانعتهم وغير ذلك من الهيئات التي يمكن أن تأتي عليها الجملة لأن العبارة القرآنية تصف لونا من الظن فيه ثقة بهذه الحصون لا تعبر عنه هيئة أخرى . المهم أن معرفة الأديب وخبرته في هذا الباب من العوامل التي تحدد مكاتته الأدبية وتحدد أسلوبه . فإذا كان حسه بالكلمة يهديه إلى إدراك هذه الفروق . وكانت مقدرته التعبيرية تطوع له

الهيئات وكان قبل ذلك دقيقا في تبيينه للون المعنى الذى يهجس في ضميره
كان ذلك حسنا في هذا الباب ثم إننا لم نعرف أدبيا مهتما علت موهبته
يحيط بدقائق هذه الصور ، وتطوع له في منصرف تعبيره ، وكيف يحيط بما
لا يتناهى ، أليست هذه الهيئات أوعية وقوالب لصور المعانى والأفكار
والمشاعر التى هى حركات النفس الإنسانية ونبض وجودها ؟ وهى قطعاً
لا تتناهى .

قلنا إن العلم بكل هذه الهيئات وإدراك الفروق بينها ثم وقوع كل صورة
منها موقعها ليس فى مقدور شاعر ، والشعريين أيدينا يؤكد لنا أنه ليس
هناك شاعر سلم كل شعره من فساد فى الصياغة أو غموض فى التصوير ، وهذه
حقيقة اتفق عليها أهل الأدب ، يقول الآمدى وهو باحث دقيق الحس « ان
فحول الشعراء الذين غلبوا عليه واقتحموا معانيه وصاروا قدوة فيه واتبعهم
الشعراء واحتذوا حذوهم وبنكوا على أصولهم ما اعتصموا من الزلل
ولا سلموا من الغلط » .

ويقول على بن عبد العزيز وهو فى الصدر من المتقدمين فى دراسة الأدب
والشعر « لكنا لم نجد شاعرا شمل الإحسان والإصابة والتنقيح والإجادة شعره
أجمع ، بل قلما نجد ذلك فى القصيدة الواحدة والخطبة الفردة ، ولا بد
لكل صانع من فترة ، والخاطر لا تستمر به الأوقات على حال ، ولا يدوم فى
الأحوال على نهج » .

أما نظوم القرآن وهيئات جملة فلم يعثر الدارسون فيها على شئ يمكن
أن يقال فيه أن غيره كان أوفى منه بهذا المعنى وأدق فى استيعابه .

هذه هى العناصر الثلاثة التى ذكرها الخطابى فى قوله « إنما يقوم
الكلام بهذه الأشياء الثلاثة ، بلفظ حامل ، ومعنى به قائم ، ورباط لهما
ناظم . ثم إن القرآن هو الذى جمع نهايات الفضل فى هذه العناصر الثلاثة ،
فاذا تأملته وجدت هذه الأمور منه فى غاية الشرف والفضيلة ، حتى لا ترى
شيئا فى الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه ، ولا ترى قطما أحسن
تأليفا ، وأشد تلائما وتشاكلا ، من نظمه ، وأما المعانى فلا خفاء على ذى عقل

أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها ، والترقى الى أعلى درجات
الفضل في نعوتها وصفاتها » .

تكلّمنا في هذه العناصر وقلنا إنه لم يصل أديب في كل عصر منها الى
نهاية العلم فيه فضلا عن أن يبلغ الغاية فيها مجتمعة ، ونجد في دراسة الشعر
أن شاعرا قد تفوّق في جانب من هذه الجوانب ، فهناك من برع في اختيار
الكلمة العذبة التي تقع في صياغتها أحسن موقع ، ثم إذا فتشت وراء هذا
الاسلوب الصافي لم نجد الا غورا قريبا في الأفكار والمشاعر ، فهو شعر
يتمتع الحاسة اللغوية والتصويرية ، ويوقظ من الأفكار والمشاعر بقدر ما فيه
من فكر قريب ، وإحساس لا يدنو من الأغوار ، ثم هناك من الشعراء من
« يتكئ » في إبداعه على عقله ، أو قلبه ، فيورد من جليل الأفكار وعميق
المشاعر ما يحرك دواخل النفس ويوقظ غوافي الحس ، فاذا أدت العبارة
في نفسك ظهر لك منها نبو وشحوب ، ولولا قوة المعنى لقعد به اللفظ كما
يقولون . هؤلاء الذين يحدثنا عنهم تاريخ الأدب ممن عرفوا بالقدرة على
توليد المعاني ، واقتناص الشوارد ، ثم تلتوى عليهم الصياغة في كثير من
بيانهم ، لأن المعاني الجديدة لا تلين للصياغة ، ولا تخضع لقالب التعبير الا
بعد طول مراوطة ومهارة في التأني ، وقلّ أن نجد شاعرا يدع في ميدانين
على منزلة سواء . والخطابي يرى أن هذه الكبوة التي لم يسلم منها شاعر
والتي سلم منها القرآن إنما مرجعها إلى العلم الكامل بالألفاظ والمعاني والأحوال
من قبل الله سبحانه وليس الأمر كذلك بالنسبة للبشر . « وإنما تعذر على
البشر الاتيان بمثله لأمر منها أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة أو
بالفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها ولا تدرك أفهامهم جميع معاني
الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه
النظوم التي بها يكون ائتلافها ، وارتباط بعضها ببعض ، فيتوصلوا باختيار
الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله » .

وقد ذكر ابن عطية مجمل هذه العلة وعدها رأى الجمهور ، قال « والذي
عليه الجمهور والحدائق في وجه اعجازه ، أنه بنظمه وصحة معانيه وتوالي
فصاحة ألفاظه ، وذلك أن الله أحاط بكل شيء علما ، وأحاط بالكلام كله علما ،

فاذا ترتبت اللفظة من القرآن علم باحاطته أى لفظة تصلح أن تلى الأولى ،
وتبين المعنى بعد المعنى ، ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره ، والبشر يعمهم
الجهل والنسيان والذهول» ويكرر البلازرى هذا المعنى : ولا بد من استحضار
معانى الجمل ، أو استحضار جميع ما يلائمها من الألفاظ ، ثم استعمال أنسبها
وأفصحها فى علم الله وهذا عندنا وجه صائب ودليل بين .

والامام الغزالى يفسر تفى الاختلاف عن القرآن ، وأنه وجه من وجوه
إعجازه ، وأنه دليل على عدم صدوره عن نفس بشرية بما يَقْرُب من هذا
المعنى الذى بسطته من كلام الخطابى ، لأنه ناظر الى حال النفس وما يعتورها
من أحوال الفتور والنشاط ، والقوة والضعف ، وأن هذا لم ينعكس منه
شئ على القرآن ، ولم يعهد فى تاريخ الإنسان أن تكلم على امتداد ثلاث
وعشرين سنة من غير أن يقع فى كلامه اختلاف فى درجته البيانية ، واضطراب
واهتزاز فى قيمه التى يرشد الناس بها إلى سبيل الله ، قال فى معانى قوله
تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » (١٠) ..

« يقال هذا الكلام مختلف أى لا يشبه أوله آخره فى الفصاحة ، أو هو
مختلف الدعوى ، أى بعضه يدعو إلى الدين ، وبعضه يدعو إلى الدنيا ، أو هو
مختلف النظم ، فبعضه على وزن الشعر ، وبعضه ينزحف ، وبعضه على أسلوب
مخصوص فى الجزالة ، وبعضه على أسلوب يخالفه ، وكلام الله مُنَزَّهٌ
عن هذه الاختلافات ، فإنه على منهاج واحد فى النظم ، مناسب أوله آخره ، وعلى
درجة واحدة فى غاية الفصاحة ، فليس يَشْتَمِلُ على الفث والسمين ،
ومسوق لمعنى واحد ، وهو دعوة الخلق إلى الله تعالى ، وصرفهم عن الدنيا
إلى الدين ، وكلام الآدميين تَتَطَرَّقُ إليه هذه الاختلافات ، إذ كلام
الشعراء والمرسلين إذا قيس وجد فيه اختلاف فى منهاج النظم ، ثم اختلاف
فى درجات الفصاحة ، بل فى أصل الفصاحة ، حتى يشتمل على الفث والسمين ،
فلا تتساوى رسالتان ولا قصيدتان ، بل تَشْتَمِلُ على آياتٍ فصيحةٍ ،
وآياتٍ سخيفةٍ وكذلك تشتمل القصائد والاشعار على أغراض مختلفة ، لأن
الشعراء والفصحاء فى كل واد يهيمون ، فتارة يمدحون الدنيا ، وتارة يذمونها ،
وتارة يمدحون الجبن ، ويسمونهم حزما ، وتارة يذمونهم ، ويسمونهم ضعفا ،

ولا ينفك كلام آدمى عن هذه الاختلافات ، لأن منشأها اختلاف الأغراض والأحوال ، والإنسان تختلف أحواله ، فتساعده الفصاحة عند انبساط الطبع وفرحه ، وتتعذر عليه عند الانقباض ، وكذلك تختلف أغراضه ، فيميل الى الشيء مرة ، ويميل الى غيره أخرى ، فيوجب في ذلك اختلافا في كلامه بالضرورة ، فلا يصادف إنسان يتكلم في ثلاث وعشرين سنة وهى مدة نزول القرآن فيتكلم على غرض واحد ، ومنهاج واحد ، ولقد كان النبى - صلى الله عليه وسلم - بشرا تختلف أحواله ، فلو كان هذا كلامه أو كلام غيره من البشر لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » ..

ونعتقد أن الخطابى فى هذا الموضوع يسبق كثيرا من البيانين المتخصصين ، وذلك لأنه ذكر أصولا تستوعب الكلام ، فاللفظ الحامل ، والمعنى المحمول ، والرباط الجامع ، هو كل ما فيه وهذه الكلمات القصيرة مفاتيح لدراسات واسعة ، والمهم أن الخطابى لم يحبس فكره فى الدروب التى تشبث بها كثير من الدارسين حين نرى فريقا منهم يرجع بالمزية إلى اللفظ ، ويرفض أن ينحل المعنى شيئا منها ، ويبالغ فى ذلك فىرى المعانى ليست دانية من فكر كل متكلم فحسب ، وإنما هى مطروحة فى الطريق تتعر فيها أقدام العوام ، ونرى فريقاً آخر يقف عند الطرف المقابل ويرجع المزية إلى المعانى ويستهن بالالفاظ وينزلها من المعانى منزلة الخدم تسعى بين يديها فى ذلة وصغار .

وظل هذان الرأيان يتحاوران حواراً فيه مهارة الأدباء ، وذكاء المتكلمين ، ومد لهذا الصراع وأزكاه عوامل مذهبية حتى أغرى الباحثين ، وامتنص الجزء الأهم من الجهود الصادقة فى الدراسة البانية .

ضاق بعض الباحثين بهذا الخلاف وبحث للمزية عن مرجع آخر فعشر عليه فى الصياغة وهيئات التراكيب ، ومدى انطباقها على حال المعنى ، وقد عانى صاحب هذا الوجه معاناة صعبة فى بيان خلل المذهبين الكبيرين ، وما ينطويان عليه من ضعف ومناقضة ، ومع تقديرنا وإعجابنا بالجهد الذى بذله صاحب هذا رأى فإننا نقول ان الخطابى كان أفسح مدى من هؤلاء جميعاً حين جعل اللفظ والمعنى والنظم ثلاثتها مراجع ترجع إليها مزايا الكلام .



ثم نرى الخطابي بعد شرح هذا الأصل المستوعب يعنى بالجانب التطبيقي، فقد تكلم عن الألفاظ خلال حديثه في تحديد هذا الأصل ، ثم ذكر بعد ذلك دراسة ممتعة في هذا الموضوع ، لأن العلم بالألفاظ هو عمود البلاغة كما

يقول ، وليس العلم بالألفاظ علماً بمعانيها العامة ، وإنما هو علم بدقائق معانيها التي تظهر في الاستعمال البليغ ، ويظهر هذا في الكلمات التي تتقارب معانيها أو تشترك في جزء من الدلالة ، ويحسب أكثر الناس أنها متساوية مثل : الحمد ، والشكر ، والعلم ، والمعرفة ، والبخل ، والشح ، فكل كلمة من هذه الكلمات تتضمن جزءاً من المعنى لا يوجد في قرينتها فالحمد قد يكون ابتداء بمعنى الثناء ولا يكون الشكر إلا على الجزاء ، تقول حمدت زيدا إذا أثنت عليه في أخلاقه ومذاهبه ، وإن لم يكن سبق اليك منه معروف ، وتقول : شكرت زيدا إذا أردت جزاءه على معروف أسداه اليك ، وهذا وجه من الفروق بين هاتين الكلمتين المتواردتين في قولنا الحمد لله أي الشكر لله والوجه الثاني كما يقول الخطابي أن الحمد يكون قولاً فقط ، والشكر يكون قولاً ، ويكون فعلاً ، كقوله تعالى : « اعملوا آل داود شكراً » ..

والعلم والمعرفة وإن اشتركا في الدلالة العامة إلا أن العلم يقع على النسب ، تقول علمت زيدا قائماً ، أي علمت قيامه ، والمعرفة تقع على الآحاد ، تقول عرفت زيدا ، ولا تقول علمته إلا وأنت تنوي تقدير مفعول ثان ، ويظهر الفرق واضحاً في أنك تقول عرفت الله ، ولا تقول علمت الله إلا على تقدير صفة ، أي علمت الله عدلاً ، وكذلك الشح والبخل فقد يظن أنهما يتواردان على معنى واحد ، والحق أن بينهما خلافاً ، فالشح هو منع الحق ظلماً ، والبخل ما يجده البخيل في نفسه من الحزازة عند أداء الحقوق وإخراجها من يده ، وهكذا الصفة والنعت فالنعت يستعمل غالباً في الصفات التي لا تزول ولا تبدل ، كالطول والقصر ، والسواد ، والبياض ، وهكذا القعود والجلوس وقد أدرك النضر بن شميل الفرق بينهما من غير ترو ، قالوا دخل النضر على المأمون فمثل بين يديه وسلم ، فقال له المأمون اجلس فقال يا أمير المؤمنين ما أنا بمضطجع فأجلس ، قال كيف أقول ؟ قال : قل اقعد ، فأمر له بجائزة .

وهذه الفروق تلبس على كثير من الأدباء والمتذوقين ، لأنها معرفة بأدق

ما في الكلمة وأغمض ما يكون في باطنها ، خفى على القتيبي المراد من قوله تعالى : « ومن يعيش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا » (١١) ..

فقال : هو من قولهم عشوت الى النار إذا نظرت اليها ، وكأن المراد من يشغل قلبه بذكر الرحمن نقيض له شيطانا يصرفه عنه ، وهذه غفلة منه كما قالوا عن دلالة الكلمة لأنهم إذا جاءوا بـ (عن) بعد (عشا) أفادت الانصراف ، وإذا جاءوا بـ (إلى) أفادت النظر والاقبال فهم يقولون : عشوت الى الشيء ، إذا نظرت اليه ويقولون عشوت عنه ، إذا أعرضت ، وما في الآية من الثاني أى من يعرض عن ذكر الرحمن نقيض له شَيْطَانًا يقوده ، أو هوى يتبعه ، ومثله ما وقع لأبي العالية الرياحي وهو من أعلام المحدثين ، فقد قال له رجل يا أبا العالية قول الله تعالى : « فويل للمصلين • الذين هم عن صلاتهم ساهون » (١٢) ..

ما هذا السهو ؟ قال الذي لا يدري عن كم ينصرف عن شفع أو عن وتر . فقال الحسن مه يا أبا العالية ، ليس هذا بل الذين سهوا عن ميقاتهم ، ألا ترى قوله عز وجل : (عن صلاتهم) ؟ قالوا : إنما أتى أبو العالية في هذا حيث لم يفرق بين حرف (عن) و (في) ، فتنبه له الحسن فقال ألا ترى قوله (عن صلاتهم) أريد أن السهو الذي هو الغلط في العدد إنما يعرض في الصلاة بعد ملابتها ، فلو كان هو المراد ل قيل (في صلاتهم ساهون) ، فلما قال (عن صلاتهم) دل على أن المراد به الذهاب في الوقت .

ومما هو دقيق في هذا الباب وقد خفى على العربي الصريح ما روى أن أعرابيا قال لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - « علمني عملا يدخلني الجنة فقال : اعتق النسمة وفك الرقبة ، قال الأعرابي : أو ليسا واحدا ؟ قال : لا ، اعتق النسمة أن تنفرد بعتقها وفك الرقبة أن تعين في ثمنها » . وقد يرجع الفرق بين التعبيرين الى أن كلمة العتق هي الأصل في هذا الباب فهي التي تدل دلالة مباشرة على هذا المعنى ، ثم أن كلمة النسمة كلمة جامعة تعنى الشخص كله ، فالعتق الذي هو الأصل في التحرير واقع على النسمة كلها ، وفك الرقبة ليس نصا في هذا المعنى ، وإنما هو أشبه بالعون المالي الذي

يساعد في العتق ، ولا يستقل به ، ألا ترى أن كلمة الفك ، تستعمل في كلامهم فيما دون الكسر في انقساخ القدم ، وانفراج المنكب استرخاء ، فليس في أصل معناه فصل وإبانة ، فالمعنى في الحديث أنه يفك الرقبة فقط ، ولا يحلها ، أي لم يرسلها حرة ، وإنما يفك بمقدار ما يعين في ثمنها ، نعم إن كلمة فك الرقبة استعملت مجازاً في العتق ، ولكنها هنا جاءت لاحقة له ، فكان ذلك قرينة على عدم ارادة خلاف معناها ، أي على ارادة الحقيقة .

وهكذا يذكر الخطابي كثيراً من الكلمات والأدوات التي تتشابه ثم تمايز أدق تمايز ، ويضع ضابطاً قريباً وسهلاً لتجلية هذا الفرق الغامض ، وذلك هو الرجوع إلى أضداد الكلمات ، ففيها تبين الفروق ، فالحمد والشكر ضدهما الذم والكفران ، وبينهما فرق كبير ، والعلم والمعرفة ضدهما الجهل والنكرة ، وبينها ما ترى ، ويقال قعد عن قيام وجلس عن ضجعة ، ولا يقولون جلس عن قيام ، ولا قعد عن اضطجاع . وهكذا تلوح تلك الفروق لمن يريد أن يتحرى الحقائق في دراسة الأدب .

فهذا يكشف عن دقة مسالك البيان وصعوبة تحرى السداد فيها ، وأن ذلك لا يطرد لأحد مهما بلغت قدرته ، وإنما يأخذ منه بقدر ، ولم يطرد سداد الاستعمال والاصابة في إيقاع الكلمات والأدوات مواقعها على وجه لا يفضل غيره إلا في المصحف .

وغاية الخطابي من وراء ذلك أن يقول إن مراعاة هذه الفروق لم تتوفر في نص من النصوص كما توفرت في القرآن ، فقد روعيت في كل كلمة وحرف فيه . ودارس الكلام يجب أن يكون متبحراً في معرفة هذه الفروق ، لأنه لا يستطيع أن يستخرج من الكلام دقائق معانيه إلا إذا كان محيطاً بأحوالها وفروقاتها ، ولهذا أمسك كثير من الأئمة عن القول في التفسير ، فقد حكى عن الأصمعي أنه سئل عن قوله : « قد شففها حباً » (١٢) . .

فسكت وقال : هذا في القرآن ، ثم ذكر قول بعض العرب في جارية لقوم أرادوا بيعها : « أتبيعونها وهي لكم شفاف » ؟ .

* * *

زعم الطاعنون أن بعض الكلمات القرآنية ليست واقعة موقعا أمكن ،
كما أن بعض الصياغات ليست مما يقع في جيد الكلام ، وقد تصدى الخطابي
إلى هذه المزاعم ، وبين خطأها ، وجلّى وجه الصواب والجمال فيما زعموا
فيه المخالفة والضعف .

ومن هذه المزاعم أنهم قالوا : إن كلمة « آكله الذئب » في قوله تعالى :
« فأكله الذئب » (١٤) . . ليست واقعة موقعها ، لأن العرب يستعملون في هذا
الموضع كلمة الافتراس فيقولون افترسه السبع ، وهذا هو المختار الفصيح في
معناه أما الأكل فهو عام لا يختص به نوع من الحيوان دون نوع آخر . ويقول
الخطابي في رد هذه الشبهة « إن الافتراس معناه في فعل السبع القتل فحسب ،
وأصل الفرس دق العنق ، والقوم إنما ادعوا على الذئب أنه أكله ، وأتى على جميع
أجزائه وأعضائه ، فلم يترك منه مفصلا ، ولا عظما ، وذلك أنهم خافوا
مطالبة أيهم بأثر باق منه يشهد بصحة ما ذكروه ، فادعوا فيه الأكل ليزيلوا
عن أنفسهم المطالبة ، والفرس لا يعطى تمام هذا المعنى فلم يصلح على هذا
أن يعبر عنه إلا بالأكل » .

وهذا ادراك جيد لما وراء كلمة الأكل من حذر واحتياط قصد إليه اخوة
يوسف حين آثروها على كلمة الافتراس ، وتفسير الأكل به ذهاب بهذا المعنى
الجليل الذي وصف حال نفوسهم ، وما يضطرب فيها من نزعات الحذر
وخواطر الاحتياط .

ومن هذا الباب ما زعموه في قوله تعالى :

« وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول ياليتني لم أوت كتابيه . ولم أدر
ما حسابه . ياليتها كانت القاضية . ما أغنى عني ماليه . هلك عني
سلطانيه » (١٥) . .

قالوا إنما يستعمل لفظ الهلاك في الأعيان والأشخاص لا في المعاني
فلا يكادون يستعملونه فيها ولو قال قائل هلك عن فلان علمه أو هلك جاهه ،
على معنى ذهب علمه وجاهه ، لكان مستقبحا غير مستحسن .

ويجيب الخطابي عن هذه الشبهة إجابة تكشف المعنى الخاص الذي تؤديه كلمة هلك ، ولا تؤديه كلمة ذهب فيقول : « ان الذهاب قد يكون على مرصدة العودة ، وليس مع الهلاك لثقياً ولا رجعى » أى أن التعبير عن الضياع المطلق وذهاب كل ما كان يعتز به في الدنيا من مال وسلطان ذهاباً لا عودة له ، التعبير عن هذا يكون بكلمة هلك التى تعنى الفناء ، وليس بكلمة ذهب التى تعنى المفارقة فقط ، من غير أن تدل على أن الشيء المفارق قد لحق به الفناء . ومن ذلك وهو دقيق ، قوله تعالى :

« اجعل الآلهة الها واحداً ، ان هذا لشيء عجاب . وانطلق الملا منهم ان امشوا واصبروا على آلهتكم ، ان هذا لشيء يراد » (١٦) . .
قالوا ان كلمة « انطلق الملا منهم » كان يناسبها أن يقول (امضوا أو انطلقوا) بدل (امشوا) .

بين الخطابي أن كلمة امضوا أو انطلقوا فيها قدر من السرعة والحركة الزائدة عن الالف ووراء ذلك شيء من الاهتمام أو الفزع ، والقوم يريدون في توأصيهم حال انطلاقهم أن يستمروا على ما ألفوه من عبادة آلهتهم من غير انزعاج واهتمام بهذا الذى يدعو إليه من جعل الآلهة إلها واحداً ، وكلمة (امشوا) أشبه بمرادهم لأنها تعنى استمرار المألوف اذ هى السير المعتاد الذى ليس فيه قدر زائد على العادة ، ثم هى أيضاً تتلاءم مع كلمة (اصبروا على آلهتكم) لأن الصبر ينافى الانزعاج المتلبس بكلمة انطلقوا أو امضوا ، هذا ملخص كلام الخطابي وفيه من الدقة ما ترى .

ثم يعرض الخطابي مطعنا في توزيع المعانى القرآنية مفرقة في السورة ، قالوا إن السورة الواحدة من القرآن تشتمل على أغراض شتى، فيها القصص والمواظ ، والشرائع ، وبيان أحوال الآخرة ، الى آخر ما نراه مبثوثا في سور القرآن ، وشائعا في جملته ، ولو أن القرآن جمع أخبار الأنبياء وأقوالهم في حيز ، والشرائع وأحكام العبادات في حيز ، وأخبار الآخرة . . وهكذا ، لكان ذلك أحسن وأدخل في البيان .

وقد أجاب الخطابي بأن جمع جملة من الأغراض في السورة الواحدة فيه عموم نفع ، أى أنه أكثر نفعاً للقارىء الذى لا يتاح له أن يقرأ القرآن جملة ، ليطوف بجملة أغراضه الدينية والدنيوية ، والسورة الواحدة تعرض أصنافاً شتى من هذه الأغراض فتثير بها أحوالاً متعددة في النفس باحثاً عن مدخل تصل منه إلى القارىء ، فمن الناس من توقظه الحكمة الراشدة ، ومنهم من تثيره عبرة التاريخ ، ومنهم من تلفته دقائق السلوك التى ترسمها آيات الشرائع والأخلاق ، وهكذا تستطيع السورة الواحدة أن تحرك نفوساً تختلف طبائعها ، ثم إنها بهذا الجمع تبلغ بالنفس عذرها في كل باب من أبواب الدين ، من حيث تقوم الحجة بالسورة الواحدة على كل الأنواع التى تضمنتها السورة ، ولو تصورنا أن كل سورة من القرآن تناولت باباً من أبواب المعانى ، لما صح أن يطالب بالشرائع مثلاً من لم يقرأ من القرآن أو من لم يسمع الا سورة خاصة بالتاريخ وهكذا .

هذا ما ذكره الخطابي أو ما يمكن أن يفهم من كلامه . ويمكن أن يقال ان تعدد أصناف المعانى في السورة الواحدة مظهر من مظاهر الإعجاز البلاغى ، وباب من أبواب التحدى . وذلك لأنه ليس من المألوف في الشعر أن ترى الأغراض المتعددة تساق مساقاً واحداً في كلام يأخذ بعضه بحجة بعض ، ويكون أوله توطئة لثانيه ، ورابعه رديفاً لثالثه ، وهكذا تتداخل المعانى المختلفة ويصطبغ بعضها بصبغة بعض حتى يكون كلاماً واحداً ، يجرى في أسلوب واحد ، ومن الواضح أن الشاعر الفذ حين يجمع في قصيدة واحدة جملة من الأغراض لا يستطيع أن يحفظ لاسلوبه الاستواء والتماسك ، ولا بد أن ترى فيه حدوداً وفواصل ، تشعر بأن هنا محاولة لوصل كلام بكلام ، وبراعته في حسن التخلص ، نعم إن هذه الفواصل تتوارى بسقذار قدرته على السبك ودمج الأغراض ، ولكنك حين تمنع النظر في الكلام تلمحها ، لأنها توارت فقط ، ولم تذهب ، وهذا باب صعب جداً ، وأعجز فحول الشعراء .

فهذا البحترى الذى كانت صناعته الشعر وكان يأكل به كما يقولون ، لم يكن يهتدى إلى وصل الكلام ، ونظم بعضه إلى بعض ، وكان ذلك عيباً شائعاً في شعره .

قال الباقلاني « ان من عيب شعره قطعه المعاني وفصله بينها وقلة تأنييه لتجويد الخروج والوصل ، وذلك نقصان في الصناعة ، وتخلف في البراعة ، وهذا إذا وقع في مواقع قليلة عذر فيها ، وأما إذا كان بناء الغالب من كلامه على هذا فلا عذر له » .

أما معاني السورة القرآنية فلست بواجد فيها ذلك وإنما تتحول المعاني المختلفة إلى أجزاء متشابهة تصاغ في كل واحد ، ولكل جزء من هذه الأجزاء مكانه الذي لا يصلح فيه غيره ، ثم هو في هذا المكان يهدد لللاحق ، ويرد في سابقه ، في نظام وترايط بلغ من الدقة حدا لا يدركه إلا من عانى التفسير ، واجتهد في النظر في مناسبات الآيات ، وهو موضوع خصب وله عوائد مفيدة في الدراسة الأدبية لأننا نعتقد أن هناك مسارات خصبة تربط الآيات بعضها ببعض فتراها في النهاية راجعة إلى أصل واحد تحدرت منه وذهبت في شعاب مختلفة ، وربما كان الحال كذلك في الشعر الذي لم تكشف روابطه العميقة والمتينة إلى الآن وإنما شاعت فيه مقالات عجلة واكتفى الباحثون بترديدها . وسوف نعود إلى ذلك عند الكلام عن الباقلاني .



وذكر الطاعنون أن في القرآن حذفًا واختصارات يعاب بها الكلام كما في قوله تعالى : « ولو أن قرأنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض » (١٧)

فانه أسقط جواب الشرط فجعل مراده . وقد دفعه الخطابي بأنه عيب للكلام بما ينبغي أن يمدح به ، وذلك لأن حذف الأجزاء التي يدل عليها المذكور ، من بلاغة الكلام ووجوه حسنه ، والذكر في مثله كأنه عبث يثقل به الكلام ويذهب مأؤه ، والمعنى في الآية الكريمة : ولو أن قرأنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض لكان هذا القرآن . وفي الحذف فضيلة تسقط بالذكر هي ذهاب النفس فيه مذاهب شتى في تقدير المحذوف ولو ذكر الجواب لكان مقصورا على الوجه الذي تناوله الذكر .

وقد روى أن المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم : لو سيرت

لنا جبال مكة حتى تتسع فنحترث فيها أو قطعت لنا الأرض كما كان سليمان
يقطع لقومه بالرياح ، أو أحييت لنا الموتى كما كان عيسى يحيى الموتى لقومه .
فأنزل الله هذه الآية •

ومجمل ما تدل عليه أن القوم كانوا يطلبون آية حسية فأشارت الآية
الكريمة إلى أن هذا القرآن في بيان اعجازه أو برهانه حجة بمنزلة تلك
الآيات الحسية في الدلالة على النبوة •

وكأنها تنقل القوم من مجال البصر إلى مجال البصيرة ، هم يريدون
آيات تراها العيون ، كتسيير الجبال وتقطيع الأرض وتكليم الموتى ، والقرآن
يرشدكم إلى أن العقل الواعي يمكن أن يرى في هذا القرآن من خرق العادة
ما تراه الأبصار في هذه الأشياء •

وهذا كما قلت محور من المحاور التي ينقل القرآن فيها الإدراك الانساني
إلى مجال الفكر والتدبر •



ثم يذكر الخطابي طعنهم في أساليب التكرار التي يجدونها في أمثال
سورة الرحمن والقمر ، وهذا التكرار كما قالوا ليس محموداً عند أهل
اللسان ، ولا بالمعدود من النوع الأفضل في طبقات البيان ، وفي دفع هذا
وهم يقسم الخطابي التكرار إلى قسمين ، تكرار مذموم ، وهو ما كان
فضلاً من القول ليس وراءه شيء من المعنى ، وتكرار محمود وهو ما كان
فيه شيء من الإضافة ، أو ما كان تأكيداً للمعنى السابق في سياق يكون
التأكيد فيه ضرورة لأداء المعنى ، وأساليب التكرار في القرآن من النوع
المحمود ، فقد ورد التكرار في الأمور المهمة والمعاني التي يحرص القرآن على
أن يثبتها في القلوب ويثبتها في الضمائر ، وقد أشار سبحانه إلى الغرض من
التكرار فقال : « ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون » (١٨) ..

وقال تعالى :

« وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكراً » (١٩) ..

(١٩) طه : ١١٢

(١٨) القصص : ٥١

هذا ما ذكره الخطابي في هذا الصدد وقانون البلاغة يقضى بأن يرخى عنان القول في سياق تربية المعاني في القلوب ، وبثها في الضمائر ، حتى تحيط بأقطار النفس وتنفذ الى مواقع قيادتها والغلبة عليها متجهة الى حيث يريد صاحب البيان بتوجيهه وبيانه . وهذا واضح في سياق التهذيب والتعهد بالنصح والإرشاد ، وكذلك في الأحداث المهمة والأمور الجليلة التي يراد لها أن تمثل في النفوس وتحيا في الضمائر ، وقد أدرك أهل صناعة الأدب هذه الخاصية البلاغية في رسائل الولاة والسلاطين ، وأشاروا إلى أن ما كان صادرا في شأن تفخيم النعمة والترغيب والطاعة والنهي عن المعصية (سبيلها أن تكون مشبعة مستقصاه ، تملأ الصدور ، وتأخذ بمجامع القلوب ، ويقولون ان العرب كانت تبسط القول ليفهم عنها ، وتوجزه ليحفظ عنها ، وعلى هذا جاء القرآن ، تراه يشبع القول في بعض المواقف التي تحتاج إلى ذلك ، ويوجزه فيما لا يكون كهذه المواقف ، وحين تقيس القول في سياقات التكرار والاشباع بالموقف الداعي يظهر لنا أن هذا الاطناب إيجاز .

ونعتقد أن التكرار في القرآن أحد عناصر بلاغته التي تحتاج الى دراسة مستقلة تبين بدقة المعاني التي تكررت والمعاني التي لم تتكرر شارحة أحوال هذه وتلك وصلتها بالمقاصد الأساسية في هذا الكتاب الكريم ، وقد يبدو من النظرة الأولى في المصحف أن هناك موضوعات لم تتكرر كالمواريث ، والدين والرهان ، وأحكام الظهار ، والمحرمات من النساء ، وتخيير أزواج النبي عليه السلام ، وحادثة الافك ، وبعض ما عوتب فيه صلى الله عليه وسلم كحادثة عبد الله ابن أم مكتوم في سورة عبس ، وتحريم ما أحل الله له يبتغى مرضاة أزواجه ، وبعض القصص مثل قصة سيدنا يوسف عليه السلام ، وبعض الأحداث في قصص الأنبياء ، كلقاء سيدنا موسى مع عبد الله الذي آتاه الله رحمة من عنده ، وكذلك لقاءه امرأتين تزودان وما شابه ذلك ، ويذكر بعض الدارسين تعليقات حسنة لعدم تكرار قصة سيدنا يوسف ، منها أن بها بعض الأحداث التي تقتضي الحساسية الأخلاقية في هذا الكتاب الكريم سترها وعدم شيوعها ، فهي تبرز جانباً من سلوك المرأة غير القويم ، إبرازاً فيه شيء من التفصيل ، دعا إليه سياق تجلية الخلق العف النبل ، واقتداره على تجاوز مزالق الفتنة ، وإن عظم إغراؤها . ومنها أن أحداث القصة أحداث

شيقة ، فهي في مجملها تروى الانتصار الظافر على السلوك غير القويم ، وطبائع الانانية الجائرة ، ففيها انتصار يوسف على جور إخوته وفيها ظفره وبراءته من كيد امرأة العزيز ، ولم تنته المواقف الا بعد مكابدات شاقة من ظلمة الجب ، وظلمة السجن ، وهو في كل ذلك صامد لا يلين ، وقد جبلت النفوس على رواية أمثال هذه الأحداث التي تحكى النهايات الضارعة للذين استهوتهم الشياطين ، كما تحكى الظفر المتسامح لهذه النفوس الكريمة التي طاقت ظلم العشيرة في صبر وثبات وإيمان ، وظلت أقدامها على جادة الطريق ملتزمة بالخير والحق ، ثم إن في أحداث النهايات ما يستجيش النفوس ، ويعلق بها ، مثل حادثة الذي نجا وادّكر بعد أُمّة ، وقول يوسف لرسول الملك : « ارجع الى ربك فاسأله ما بال النسوة » (٢٠) ..

ومثل دخول إخوة يوسف عليه وقد عرفهم وهم له منكرون ومثل تلك الحيلة البيضاء التي احتالها عليهم لما جعل السقاية في رحل أخيه وعودة القميص إلى أبيه ، الى آخر هذه الأحداث المتجاوبة مع أشواق النفوس ورغباتها في رواية أمثالها ، وهذا اللون من النظر والتحليل يجعلنا نقول بضرورة دراسة مستقلة لهذا الباب تتناوله تناولاً شاملاً ، يحدد أحواله بدقة ، فالموضوعات التي وقع فيها التكرار لم تتكرر بدرجة واحدة ، وإنما كان بعضها أكثر تصرفاً وشيوعاً ، خذ موضوع الوحدة والوحدة وما يجري في إطارها ويتصل اتصالاً قريباً بمسألة إثارة الاحساس بالربانية ، وبث الايمان بكيونة الانسان في قبضتها ، نجد هذا يتكرر بكثرة تفوق غيره من الموضوعات الأخرى وهذا واضح ، ومنه مثل قوله تعالى :

« له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما » (٢١) ..

« تبارك الذي بيده الملك » (٢٢) ..

« هو الأول والآخر والظاهر والباطن » (٢٣) ..

« الله لا اله الا هو » (٢٤) ..

(٢٠) طه : ٦

(٢٢) الحديد : ٣

(٢٠) يوسف : ٥٠

(٢١) تبارك : ١

(٢٢) البقرة : ٢٥٥

« على كل شيء قدير » (٢٤) ..

« واليه المصير » (٢٥) ..

« وهو بكل شيء عليم » (٢٦) ..

« وهو القاهر فوق عباده » (٢٧) ..

وكان الكتاب الكريم انما بنى على هذا .. وتتصل به تلك الآيات الكثيرة التى تلفت عقل الانسان وبصيرته الى الإصغاء الى آيات الله فى الكون والنفس ، فكثير من الآيات تلفت الى السماء ، وما يجرى فيها من كواكب مسخرة تمضى على أفلاكها بتقدير و نظام دقيق ثابت ، وكذلك ما يسبح فيها من سحب مسخر بين السماء والأرض يسوقه الله الى حيث يشاء ، وكثير من الآيات تلفت الانسان الى الأرض ومائها ، ومرعاها ، وجبالها التى أرساها ، وكثير من الآيات تتحدث عن خلق الانسان حديثا يأتى مفصلاً مرة ، فيبدأ من الصلب والترائب ، ويحكى قصة العلة والمضغة والعظام ، كما تلفت الى هذه النعم التى أنعمها الله عليه سواء أكانت فى دائرة تكوينه كذكر السمع والبصر والعقل واللسان ، والشفيتين ، واليدين ، وأحوال البنان ، أو كانت فيما يحيط به مما هو مسخر له من الأنهار ، والفلك ، والأرض المعطاء الذلول ، وما إلى ذلك مما يهتف حول الانسان وفى دواخله بالربانية ، ومع هذه الكثرة الهائلة التى تجدها فى المصحف تؤكد وتقرر هذا المعنى لا تستطيع أن تزعم أنها زائدة عن الغرض ، لأن تبييه الملكات وبعثها من الغفلة والجمود أمر صعب جداً ، والنفوس فى همودها وقرارها على الغفلة فى هذا الجانب أمرها عجيب ، والعجب منه لا ينقضى ، وكان تحريك الجبال الراسخة أيسر من توجيه الإدراك إلى هذه الناحية ، والقرآن يرمى إلى هذا فى قوله :

« لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله » (٢٨) ..

كما يذكر فريقاً من الناس ويصفه بأنه :

« وإذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبراً كان لم يسمعها كان فى أذنيه

وقراً » (٢٩) ..

(٢٥) المائدة : ١٨

(٢٧) الأنعام : ١٨ ، ٦١

(٢٩) لقمان : ٧

(٢٤) البقرة : ٢٠

(٢٦) البقرة : ٢٩

(٢٨) الحشر : ٢١

وهذه المعرفة المحيطة بفطرة الانسان وملكاته وأحوال نفسه تؤكد لنا أن التكرار الذى يدور حول هذا المحور المهم الذى هو ايقاظ الاحساس بالربانية والنظر فى الآيات الهاتفة بوجودها ليس زائدا على أصل المعنى ، ثم إنك تجد محاور أخرى تصرف القول حولها تصرفا عجبا ، مثل الترغيب والترهيب الذى يدخل فى دائرته تكرار الجنة ، والنار ، والحاقة ، والقارعة ، وقصص الأنبياء ، وكفاحهم وما إلى ذلك مما يرى فى هذا الباب ، وتجد معانى جزئية يختلف الحال بها فى التكرار فنجد التوبة تذكر فى خمس عشرة سورة من القرآن ، والزكاة ، والصدقات ، تذكر فى ثمان وثلاثين ، والصوم يذكر فى سورة واحدة ، والوضوء يذكر فى ثلاث سور .

ووراء كل رقم من هذه الأرقام أسباب متشابهة ترجع إلى طبيعة الأقوام ، والأحوال ، والأزمان ، كما أنها فى العبادات ترجع إلى طبيعة الفرائض فالصوم الذى يجىء فى العام مرة واحدة ذكر فى القرآن مرة ، والصلاة التى تتكرر فى كل يوم تكررت ، والزكاة التى هى مظنة ضن النفوس بها تكررت ، وهكذا إذا أعطينا هذا الموضوع حقه من التحليل والتأمل هدانا إلى نتائج طيبة .

ثم ان هذا التكرار قد تصرف فى المصحف تصرفا عجيبا يحتاج من هذه الناحية إلى دراسة دقيقة ، ترى الكلمات التى تهتف بسلطان الالهية تأتى غلب الأوامر والنواهي وفى ذلك اغراء وحث مثل :

« واتبع ما يوحى إليك من ربك ، أن الله كان بما تعملون خبيرا » (٣٠) .. ومثل :

« يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق » ..

إلى أن يقول : « وأنا أعلم بما اخفيتم وما اعلنتم » (٣١) ..

وكما تجد فى قوله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت » (٣٢) ..

وقوله : « واتقوا الله ، ان الله خير بما تعملون » (٣٣) ..

(٣١) المتحنة : ١

(٣٢) الحشر : ١٨

(٣٠) الاحزاب : ٢

(٣٢) الحشر : ١٨

وهذا كثير جداً وتراه واضحاً في المصحف .

ثم إن هذا التصرف أخرج هذا الفن عن طبيعته في كلام الناس وأعطاه طبيعة أخرى ، فمن الواضح أن التكرار يورث الملل وأنه إذا تم تدره يد بصيرة بمتصرفات القول يطفئ الكلام ويذهب بطلاوته . فهو مركب صعب، ومختبر دقيق، لم ينج من الوقوع في محظوراته أحد ممن اصطنعه . ترى الشاعر يصيب في مواقع منه ثم يفلت منه قياده ، فيلقى ظلالاً باردة على كلامه ، وهذا بخلاف ما ترى في المصحف ، اقرأ سورة الرحمن التي بنيت على تكرار : « فبأى آلاء ربكما تكذبان » (٢٤) ..

أو سورة القمر التي بنيت على تكرار :

« فهل من مدكر » (٣٥) .. « فكيف كان عذابي ونذر » (٣٦) ..

وكذلك سورة المرسلات التي بنيت على تكرار : « ويل يومئذ

للكاذبين » (٣٧) ..

وهكذا في سورة الشعراء ، وغير ذلك مما ترى التكرار فيه حسناً جداً ، وقادراً على استجاشة القلوب ، واعتقد أن هذا مظهر من مظاهر اعجازه .

وضرب آخر من التغاير العجيب في صور التكرار ..

خذ قوله تعالى في سورة البقرة :

« واذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يلبحسون

أبنائكم » (٢٨) ..

تراه قد جاء بالواو في سورة ابراهيم :

« واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ أنجاكم من آل فرعون

يسومونكم سوء العذاب ويلبحسون أبنائكم » (٢٩) ..

وترى هذا التغير الذي كأنه يتوه من النظر السريع يلقي لونا بينا على

الموقعين ، فيأذن بالتغاير والاختلاف ، ترى الكلام في سورة البقرة خطاباً من

الله لبني اسرائيل بدأ بقوله : « يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي » (٤٠) ..

(٢٤) الرحمن : ١٢ وغيرها .

(٣٦) القمر : ١٦ وغيرها .

(٣٨) البقرة : ٤٩

(٤٠) البقرة : ٤٠

(٣٥) القمر : ١٥ وغيرها .

(٣٧) المرسلات : ١٥ وغيرها .

(٣٩) ابراهيم : ٦

وسقوط الواو يؤذن بأنها شيء واحد لأن قوله « يذبحون » يكون بدلا
من قوله : « يسومونكم سوء العذاب » ..

على طريقة قوله : « امدكم بما تعلمون . امدكم بانعام وبنين » (٤١) ..

فالجملتان تحددان شيئا واحدا ..

ولما جاءت الواو في خطاب سيدنا موسى وتذكيره القوم بهذه النعم ،
آذن أنها شيئان ، لأن الواو تقتضى التغاير ، فكأنه يذكرهم بأن الله أنجاهم
من استبداد آل فرعون الذين كانوا يسومونهم سوء العذاب ، وكانوا يذبحون
أبناءهم . فالعبارة توحى بأنها ضربان من العذاب لا ضرب واحد ، وهذا
أسب ، لأن موسى عليه السلام يذكرهم بنعمة الله ، وذلك أدعى إلى تفصيلها
وابرازها لتستجيب القلوب له ، بخلاف الحال حين يكون المنعم هو الذى
يذكر بما أنعم . وبذلك نرى أن التكرار هنا عند التحقيق ذكر للونين من
ألوان المعنى ، وكان الزمخشري رحمه الله ، يدرك هذه الفروق الدقيقة
والجلية تراه يقول فى قوله تعالى :

« كلا سوف تعلمون . ثم كلا سوف تعلمون » (٤٢) ..

ان الثانية ليست تأكيدا للأولى ، لأن حرف التراخى (ثم) آذن بأنه
يبين الأول فى الرتبة ، ويختلف عنه اختلافا يينا ، وبهذا صار كما يقول
العلامة الزركشى تأسيسا لا تأكيدا ، ومثله :

« وما أدراك ما يوم الدين . ثم ما أدراك ما يوم الدين » (٤٣) ..

كلمة (ثم) أفادت ان الثانى مغاير للأول فى الرتبة وكأنه أشد فى التهويل
والتعظيم منه وبذلك لا يكون هو . وهذا يجرى فى أساليب كثيرة وعلى
طرائق مختلفة .

انظر الى قوله تعالى :

« قل انى أمرت ان أعبد الله مخلصا له الدين . وأمرت لأن اكون أول
المسلمين . قل انى أخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم . قل الله أعبد مخلصا
له ديني » (٤٤) ..

(٤٢) التكاثر : ٣ ، ٤

(٤٣) الزمر : ١١ - ١٤

(٤١) الشعراء : ١٣٢ ، ١٣٣

(٤٢) الانفطار : ١٧ ، ١٨

أعاد قوله : « قل الله أعبد مخلصاً له ديني » (٤٥) ..

وهو ليس في الحقيقة تكريراً للأول لأنه أحدث في الصياغة ضرباً من التصرف أعطاها لونا من ألوان المعنى ليس في الأول ، لأنه قدم المفعول على عامله فأفاد الاختصاص وكأنه قال في الأول : انى أمرت أن أعبد الله ، وفي الثاني لا أعبد الا الله ، وبينهما فرق كبير .

* * *

وبهذا تنتهى الحدود التى حددها الخطابى لبحث وتفسير البلاغة القرآنية ثم ما أتبع ذلك من رفض الشبهات والمطاعن ، وبقيت مسألة المعارضة وهى داخلية فى حيز البلاغة لأنه سوف يعتمد الأصول التى قررهما لدراسة الكلام ، وتميز أصنافه فى رفض هذه المعارضة ، ولهذا يتعين علينا متابعته فيها .

يعرض الخطابى الى ما ترويه بعض كتب الأخبار من معارضة مسيلمة وغيره لاسلوب القرآن بأقوال زعموا أنها تساوى القرآن أسلوباً وغرضاً ، والخطابى يعلم أن هذه المعارضات لا تستحق الدراسة ، لأنها ساقطة لا يتشبه بها عاقل ، ولذلك مهد لذكرها بنفى احتمال أن تكون هناك معارضات أخرى من طبقة غير هذه الطبقة سكت عنها التاريخ لما اتسع الاسلام ، ويعتمد الخطابى فى نفي هذا الاحتمال أمرين : مخالفته لطبائع النفوس .. وتكذيب التاريخ . أما أنه مخالف للطبائع فلأن النفوس جبلت على أن تتناقل الأخبار المهمة ، ومثل هذا لو حدث لكان من مهم زمانه ، وأما أنه تكذيب للتاريخ فلأنه اتهامه بالكتمان ، وطى الأحداث ، وإذا صح هذا كان من الممكن أن تتصور أن نبيا أو أنبياء جاءوا بمعجزات وشرائع ، ثم لما غلب الاسلام كتم التاريخ أخبارهم ، وهذا غاية فى البعد وبهذا يؤكد الخطابى أنه لم تحدث هناك معارضة إلا ما روى لنا ، وأشهر المعارضين مسيلمة المدعى النبوة .

فقد روى عن عمرو بن العاص رضى الله عنه أنه لقي مسيلمة فقال له: ان محمداً أرمِل في جسيم الأمور وأرسلت في المحقرات . قال عمرو : فقلت له

اعرض على ما تقول فقال : « يا ضفدع نقي فإنك نعم ما تنقيّن ، ولا وارداً تنفرين ولا ماء تكدرين ، يا وبر يا وبر ^(٤٦) ، يدان وصدّر ، وسيرك حفر ونقر » ثم أتى الناس يختصمون اليه في نخل قطعها بعضهم لبعض ، فتسجى بقطيفة ، ثم كشف رأسه فقال : « والليل الأدهم ، والذئب الاسحم ، ما جاء بنو أبي مسلم من محرم » ثم تسجى الثانية فقال : « والليل الدامس ، والذئب الهامس ، ما حرمة رطباً الا كحرمة يابس » . قوموا فلا أرى عليكم فيما صنعتُم شيئاً . فقال عمرو : أما والله إنك تعلم وإنا لنعلم أنك من الكاذبين .

ويذكر الخطابي نصوصاً لمعارضات أخرى لم ينسبها ، منها قول بعضهم « ألم تر إلى ربك كيف فعل بالجبلى أخرج منها نسمة تسعى من بين شراسيف وحشى » ^(٤٧) وقول الآخر : « الفيل وما أدراك ما الفيل ، له مشفر طويل ودنب أثيل ، وما ذاك من خلق ربنا بقليل » ويقول الخطابي في نقده لهذا الكلام : ومعلوم أنه كلام خال من كل فائدة ، لا لفظه صحيح ، ولا معناه مستقيم ، ولا فيه شيء من الشرائط الثلاثة التي هي أركان البلاغة وإنما تكلف هذا الكلام الفث لأجل ما فيه من السجع ، والساجع عادته أن يجعل المعانى تابعة لسجعه ، ولا يبالى بما يتكلم به إذا استوت أساجيعه واطردت » ثم يقول في موضع آخر « وأى بلاغة في هذا الكلام وأى معنى تحته وأى حكمة فيه ؟ ؟

وتظن أن مسيلمة وغيره كانوا يعلمون أن أقوامهم فيهم من رجاحة العقول وسلامة الفطرة البيانية ما يعصمهم من قبول مثل هذا السخف ، ولهذا نشك في نسبة هذا الكلام إليهم مع ثقتنا بأنهم كانوا على قدر من الحماقة غير قليل ، وبعض الباحثين الجادين من المعاصرين يسلم بنسبة هذا الكلام إلى مسيلمة وغيره ومنهم العلامة الرافعى ودراز .

وحجتهم في ذلك أنهم جاءوا به على طريقة الكهان ، ولم يأتوا به على طريقة المفلقين من الشعراء ، فضعف بيانهم ، وقبل منهم هذا الضعف لأنه

(٤٦) البر : حيوان من ذوات الحوافر في حجم الأرنب .

(٤٧) الشراسيف جمع شرسوف : العرق اللين من الضلع مما يلى البطن .

سلك طريقا غير الذي برعوا فيه ، وهذه الحجة فيها قدر من القوة • ويردها عندنا أنهم يعارضون القرآن وليس أسلوبه جاريا على طريقة الكهانة بل انه على النقيض من ذلك ، إذ يعتمد الوضوح وقوة البيان بينما أسلوب الكهان يعتمد الغموض والتعمية والتليس فكيف تقبل منهم معارضة القرآن بغير طريقته ؟ • ثم إن هذه النصوص التي أثبتناها لا تجرى على طريقة الكهان ، وإما هي كما قال الخطابي متابعة لأسلوب القرآن ، نعم يمكن أن يقال إن العصبية القبلية التي يعلمها مسيلمة في قومه جعلته لا يبالي أن يجهر بمثل هذا السخف ، لأنه يعلم أنهم ناصروه إن صادقا وإن كاذبا • وقد كانت تصرفهم في جاهليتهم هذه الروح المتعصبة العمياء • قال أحد أتباعه : « كاذب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر » •

هذا ويلاحظ الخطابي أن هذا الذي زعموه معارضة ، لا يصح ولا يستقيم أن يدخل باب المعارضة لأنها فن له حدوده وله خصائصه فهي انشاء كلام جديد يحدث فيه صاحبه من المعاني البديعة والصيغات الممتازة ما يجارى ويسابق الكلام الأول ، وقد يكون الكلامان في موضوع واحد كما في معارضة امرئ القيس وعلقمة ، وكان وصف الفرس موضوعا مشتركا بينهما ، والحكم بالسبق والفضل في هذا اللون لمن برع في التصوير وافتن في الأوصاف افتنانا يجعل الموصوف في أحد الكلامين أفضل وأجود من الموصوف في الكلام الآخر ، وعلى هذا الأساس حكمت زوج امرئ القيس لعلقمة لأنه كما قالت : « أدرك الطريدة من غير أن يجهد ، وأنت - تعني زوجها - مرّيت فرسك بالزجر وشدة التحريك والضرب » وهي في هذا تنظر الى قول علقمة :

فادر كهن^{٤٨} ثانيا من عنانه يمر كمر^{٤٩} الرائح المتحلب
والى قول امرئ القيس :

فللزجر الهبوب^{٥٠} وللشاق درة^{٥١}
وللسوط منه وقع^{٥٢} أهوج^{٥٣} منعب^(٤٨)

(٤٨) الأهوج : الطباش ، والنعب : الأحق الصياح •

وقد تكون المعارضة في صورة من صور المجازاة أى أن يقول الشاعر
الشر الأول من البيت ويقول الثانى شطره الآخر كما كان بين امرئ القيس
والحارث بن التوءم • قال امرؤ القيس :

أَجَارَ تَرَى بُرِّيقًا هَبًّا وَهْنًا

فقال الحارث :

كَنَّارٍ مَجْثُوسٍ تَسْتَعِرِ اسْتِعَارًا

فقال امرئ القيس :

أَرْقَتْ لَهُ وَنَامَ أَبُو شَرِيحٍ

فقال الحارث :

إِذَا مَا قُلْتُ قَدْ هَدَأَ اسْتَطَارَا

وهكذا أتيا على القصيدة • قالوا وكان امرؤ القيس ينازع كل من قيل
إنه شاعر فال بعد الا يُناقض شاعرا قط •

هذه هى المعارضة بمعناها الذى حدده الخطابى إلا أنه أراد أن يتوسع
في معناها وان يلحق بها فنونا تتصل بها اتصالا ما • وذلك ليقطع كل شبهة
بسكن أن تدخل فيها هذه الأقوال التى زعموها معارضة •

توسع الخطابى في معنى المعارضة فألحق بها ما كان بين الوليد بن
عبد الملك وأخيه مسلمة حين تنازعا وصف الليل ففضل الوليد أبيات
النابعة ، وفضل مسلمة أبيات امرئ القيس ، فحكما الشعبى بينهما ، فقال :
تَنْشُدُ الأبيات وَأَسْمَعُ ، فَأَنشُدُ للنابعة :

كَلِّنِي لَهُمْ يَا أَمِيمَةً نَاصِبٍ

وَلَيْلٍ أَقَاسِيهِ بِطَى الكواكب

تَعَلَّـمَـا وَلَـحَى حَتَّى قَلْتُ لَيْسَ بِمَنْقُضٍ

وَلَيْسَ الذى يَرْعَى النجومَ بِأَرَبٍ

وصدر أراح الليل عازب همه
تضاعف فيه الحزن من كل جانب
ثم أنشد لامرئ القيس قوله :

وليل كموج البحر أرخى سدوله
على أنسواء الهموم ليبتلى
فقلت له لما تمطى بضلبي
وأردف أعجازاً ونساء بكلل
ألا أيها الليل الطويل ألا اتجلى
بصبح وما الإصباح منك بأشمل
فيا لك من ليل كأن نجومه
بكل مغار القتل شددت يذبل

قالوا : فركض الوليد برجله فقال الشعبي : بانت القضية ..

والخطابي يوازن بين هذه الأبيات موازنة علمية دقيقة فيقول « افتتاح
النابعة قصيدته بقوله (كليني لهم يا أميمة ناصب) • متناه في الحسن بليغ
في وصف ما شكاه من همه وطول ليله ، ويقال انه لم يتدىء شاعر قصيدته
بأحسن من هذا الكلام وقوله (وصدر أراح الليل عازب همه) مستعار
من إراحة الراعى الإبل الى مباءتها وهو كلام مطبوع ، سهل ، يجمع البلاغة ،
والعذوبة ، إلا أن في أبيات امرئ القيس من ثقافة الصنعة وحسن التشبيه ،
وابداع المعاني ما ليس في أبيات النابعة ، إذ جعل الليل صليباً وأعجازاً
وكلكلاً ، وشبه تراكم ظلمة الليل بموج البحر في تلاطمه عند ركوب
بعضه بعضاً حالاً على حال ، وجعل النجوم كأنها مشدودة بحبال متينة وثيقة ،
فهي راكدة لا تزول ولا تبرح ، ثم لم يقتصر على ما وصف من هذه الأمور
حتى عللها بالبلوى ونبه فيها على المعنى ، وجعل يتمنى تصرم الليل بعود
الصبح لما يرجو فيه من الروح ، ثم ارتجع ما أعطى واستدرك ما كان قدمه
وأفضاه ، فزعم أن البلوى أعظم من أن يكون لها في شيء من الأوقات كشف

وانجلاء ، والمحنة فيها أغلظ من أن يوجد لدائها في حال من الأحوال دواء
وشقاء ، وهذه الأمور لا يتفق مجموعها في السير من الكلام الا لمثله من
المبرزين في الشعر ، الحائزين قصب السبق ، ولأجل هذا كان يركض الوليد
برجله اذ لم يتمالك أن يعترف له بفضل « وهذا التحليل كما تراه فيه دقة
وإنصاف ، فهو لم يهدر ما في أبيات النابغة من جودة المطلع وحسن الاستعارة ،
وقد عرضنا لهذه الأبيات في كتابنا (قراءة في الأدب القديم) وكان من بين
ما قلناه « إنها أشبه بنفوس قائلها فالعنف وطغيان القلق في صورة البحر
الصاخب وسدول الليل التي نسجت أنواع عديدة من الهموم ثم تصويره في
صورة البعير الغريب في ترادف أعجازه وامتداد صلبه ، ثم في هذه القسوة
العارمة على النجوم حيث شدها بكل مفار القتل ، ومثلها الثريا التي شدت
هي الأخرى الى صم الجنادل بأمراس كتان ، هذه الصور من نسيج نفس
تؤودها همومها وتحتاج منا الى دراسة جديدة تتعمق عبث الشاعر ، وتفسره
تفسيرا يتسق مع صورته الداكنة والتي تتطوى على هم دفين . وليس في
أبيات النابغة شيء من هذا ، وانما الليل هناك بطيء فحسب ثم ان النجوم
لها راع يتسم بالحكمة والشفقة فيدعها سائمة لا يزعجها بالأوبة ، ثم إنك
تلمح فيها هموم النابغة تطل في تحفظ مكتوم ، تلمحها في قوله (أقاسيه)
حيث صار يقاسي الليل نفسه لا همومه وفي قوله (بطى الكواكب) وما تومىء
اليه من الاحساس بالهم الجاسم على الروح ، والآخذ بكظم النفس ، وقبل
ذلك في تلك الكسرات المتتابعة في ثاقل شديد في كلمة (كليلنى) وما تشير
اليه الكلمة من الرغبة في التفرد والتوفر لمعالجة الهموم .

أقول ان صور امرىء القيس ولأند نفس يطحنها القلق ، وخيال متفرع
مرعوب . وصور النابغة ولأند نفس ثقلت همومها فطاقتها بصبر وحكمة
وصاغت في بيان متململ وقور » .

ويذكر الخطابي من المعارضة ما يحاوله الشاعر في معنى جزئى يبالغ فيه
ليسبق الشعراء ، وهذا كثير وذائع في الشعر ، وقد ذكر الخطابي في ذلك
ما روى من أن الشعبي دخل على الأخطل فوجده ثملاً وحوله لخالخ ،
ورياحين ، « فقال الأخطل : يا شعبي فعل الأخطل - وذكر أمهات الشعراء -
فقال الشعبي : بماذا يا أبا مالك ؟ قال بقوله :

وَتَظَلُّ تَنْصِفُنَا بِهَا قَرَوِيَّةً ابْرِيقْهَا بِرْقَاعِهِ مَلْشُومٌ
فَإِذَا تَمَاورَتِ الْاَكْفُ زَجَاجِهَا نَفَحَتْ فَنَالِ رِيَا حَهَا الْمَزْكُومُ

فقال الشعبي : أشعر منك الذي يقول :

وَإِذَا كُنَّ عَاتِقُ جَحْلٍ سَبَّحْلٍ
صَبَحَتْ بِرَاحَةِ شَرْبَا كَرَامَا (٤٩)

مَنْ اللَّاتِي حُمِلْنَ عَلَى التَّرْوِيَا
كَرِيحِ الْمَسْكَ تَسْتَلُّ الثَّرْكَامَا

فقال الأخطل : من يقول هذا يا شعبي ؟ قال الاعشى : قال قدوس قدوس
فعل الاعشى - وذكر أمهات الشعراء - ، قال الخطابي « فتأمل أين منزلة
أحدهما من الآخر ولم يزد الأخطل حين احتشد وافتخر على أن جعل رائحتها
لذاتها تنفذ حتى تخلص إلى الرأس فينالها المزكوم ، وجعلها الأعشى لحدثها
وفرط ذكاتها مُسَكَّةً للزكام طاردة له » ، ويذكر الخطابي أن الشاعر قد
يعارض نفسه كأن يمدح الشيء ويترغب فيه ثم يذمه ويُنقَر عنه وكان ذلك
دلالة على اقتدار الشاعر ومواتاة طبعة وتمكنه من فنه ، وليس فيه كذب
ولا مغالطة وإنما نظر الشاعر إلى الشيء بعين باحثة عن عيوبه فأصاب وجهه
القيح ، فذمه ، ثم نظر إليه بعين باحثة عن خيره ونفعه فأصاب وجهه الآخر
فمدحه . وكأن ملكة البيان إنما تكون في القدرة على التصوير الدقيق للحس
بالشيء ، ولا ضير أن يختلف نوع هذا الحس ميلا ونفورا في حالين متباينين
لأن ذلك ليس غريبا على أحوال النفوس وشعورها بالأشياء ، فليس يعيب
الشاعر أن يقف من الشيء موقفين متناقضين في حالين مختلفين ، وإنما العيب
أن يعجز عن أن يودع عبارته دقيق حسه في كل حال قال قدامة « ومما
يجب تقديمه أيضا أن مناقضة الشاعر نفسه في قصيدتين أو كلمتين بأن يصف
شيئا وصفا حسنا ثم يذمه بعد ذلك ذما حسنا أيضا غير منكر عليه ، ولا
يعيب من فعله إذا أحسن المدح والذم بل ذلك عندي يدل على قوة الشاعر

(٤٩) الادكن : المائل إلى الواد . الجحل : العظيم من كل شيء .

في صياغته واقتداره عليها » ويذكر الخطابي في هذا ما روى عن حسان
فقد قالوا : ان جيلة بن الأيهم قال له : يا أبا الوليد إن الخمر قد شغفتني
فاذمّمها لعلّي أرفضها قال حسان :

ولولا ثلاث هن في الكأس لم يكن لها ثمن من شارب حين يشرب
لها نزع مثل الجنون ومصرع دنيء وأن العقل ينأى ويعزب

فقال : أفسدتها فحسنتها فقلت :

ولولا ثلاث هن في الكأس أصبحت
كأحسن مال يستفاد ويطلب
أمانيتها والنفس يظهر طيها
على حزنها والهـم يسلى فيذهب

فقال : لا جرم والله لا تركتها أبدا .

ومما يدخل في هذا الباب وليس بحضه كما يقول الخطابي أن توازن
بين شاعرين أو أكثر لكل منهم باب من أبواب المعاني برع فيه وعرف به ، كأن
يكون أحدهما مجيدا في وصف الخمر ومعروفا به ، والآخر مجيدا في وصف
الخيل ومعروفا به ، والثالث مجيدا في وصف الاطلال ومعروفا به ، والموازنة
تقضى لأشعرهم في بابه ، فنقول إن الأعشى في وصف الخمر أشعر من أبي داود
في وصف الليل ، وذو الرمة في وصف الاطلال ونعوت البراري أشعر
من الشماخ في وصف الحمر ، والقضاء يكون بعد النظر في مدى إصابة
كل منهم ، واقتداره على تناول خفي الصفات ودقيق الأحوال ، وإخصابه
هذا الباب أو هذا الوادي الذي عكف عليه . يقول الخطابي : « وذلك بأن
تأمل نمط كلامه في نوع ما يعنى به ويصفه ، وتنظر فيما يقع تحته من النعوت
والأوصاف ، فإذا وجدت أحدهما أشد تقصيا لها ، وأحسن تخلصا إلى
دقائق معانيها ، وأكثر إصابة فيها ، حكمت لقوله بالسبق وقضيت له بالتبريز ،
ولم تبال باختلاف مقاصدهم ، وتباين الطرق بهم فيها » .

قلنا إن الخطابي أفصح موضوع المعارضة وبسط حدوده ليدخل فيه

ما يتصل به بسبب ما ، ليقول بعد هذا إن هذا الذي كان من مسيلة وأمثاله لا يجوز أن يكون من المعارضة في أوسع معانيها ، وإنما هو استراق واقتطاع من عرض القرآن ، واحتذاء لبعض نظومه ، فليس فيه ما في الكلام من استقلال المباني ، وهيئات التراكيب ، وتمييز الروح وغير ذلك مما يصير به الكلام مستقلا .

بقي بعد ذلك وجه من وجوه الإعجاز لم يدخله الخطابي في الوجه البلاغي وهو كما يقول : « صنيعة بالقلوب وتأثيره في النفوس ، فإنك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما ولا منشورا إذا قرع السمع خلص له القلب من اللذة والحلاوة في حال ، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه ، تستبشر به النفوس وتشرح له الصدور حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق وتغشاها الخوف والفرق . تقشعر منه الجلود وتنزعج له القلوب ، يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها ، فكم من عدو لرسول الله صلى الله عليه وسلم من رجال العرب وفتاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله فسمعوا آيات من القرآن فلم يلبثوا حين وقعت مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم وأن يركنوا إلى مسالمة ويدخلوا في دينه وصارت عداوتهم موالة وكفرهم إيسانا » ثم ذكر قصة اسلام عمر لما سمع سورة طه وقصة عتبة بن ربيعة لما سمع آيات السجدة .

وواضح أن أكثر الدارسين يرجع هذه المقدرة التي جعلت عمر يعود على نفسه ، والتي جعلت عتبة يعود إلى الملا من قريش بوجه غير الوجه الذي ذهب به إلى بلاغة القرآن وسحر بيانه ، ولكن الخطابي يذكر هذا الوجه بعد الحديث عن البلاغة فهو ليس داخلا فيها لأنه يقول « ان الناس ذهبوا عنه لم يلتفتوا إليه » والناس لم يذهبوا عن الوجه البلاغي كما هو واضح ، وقد التفت كثير من الدارسين إلى هذا الوجه بعد الخطابي ولكنهم لم يضيفوا إليه شيئا وإنما رددوه مستقلا عن الوجه البلاغي فقد ذكر القاضي عياض المتوفى في القرن السادس وجوها للإعجاز منها حسن التأليف والبلاغة الخارقة للطاقة البيانية ، ومنها نهجه وطريقته التي خالفت الشعر والنثر فإنك ترى تقسيمه إلى آيات وفيها فواصل تتفق أحيانا وتختلف أحيانا وهذا ضرب من نظام

الكلام لا عهد للقوم به وإنما ألفوا الشعر والرجز والاسجاع والكلام المرسل
ومنها - وهذا هو المهم - الروعة التي تلحق قلوب سامعيه عند سماعهم
والهيبة التي تعترهم عند تلاوته وقد أسلم جماعة عند سماع آيات منه كما
وقع لجبير بن مطعم أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب
بالطور قال : فلما بلغ هذه الآية : « أم خلقوا من غير شيء أم هم
الخالقون » (٥٠) ..

إلى قوله «المسيطر» .. كاد قلبي يطير قال : وذلك أول ما قرأ الإسلام
في قلبي وقد مات جماعة عند سماع آيات منه أفردوا بالتصنيف •

ونرى الزركشي وهو يذكر وجوه الإعجاز يعزل هذا الوجه عن الوجه
البلاغي وكأنه يلخص كلام الأئمة ومنهم الخطابي • قال : أهل التحقيق على
أن الإعجاز وقع بجميع ما سبق من الأقوال لا بكل واحد على انفراده فإنه
جمع ذلك كله فلا معنى لنسبته إلى واحد منها بمفرده مع اشتماله على الجميع
وغير ذلك مما لم يسبق فمنها الروعة التي له في قلوب المسلمين وأسماعهم
سواء المقر والجاحد •



الفصل الثاني

الإعجاز عند الرُّماني

* علي بن عيسى الرمانى :

هو علي بن عيسى بن علي بن عبد الله أبو الحسن الرمانى ، ويذكر بأبي الحسن الوراق لأنه كان يحترف الوراقه ، وبالأخشيدي نسبة إلى شيخه أبي بكر أحمد بن علي المعروف بابن الاخشيد ، كما يذكر بالرمانى ، قالوا لأنه نشأ بالرمان بمدينة واسط أو نسبة إلى أحد آبائه ، وقد ذكره التنوخى بابن الرمان (١) .

وكان شيخه أبو بكر بن الاخشيد رأساً من رؤوس المعتزلة ، متبحراً في معرفة علوم الحكمة ، ذكر أبو حيان في تقييد الجاحظ أن ابن الاخشيد كان مشغولاً بكتبه حتى أنه كان ينادى على ما افتقده منها في ترايع عرفات ، وعند الطواف (٢) ، ولا يعد هذا في تقييد الجاحظ إلا لمكانة ابن الأخشيد .

وقد ولد أبو الحسن سنة ست وسبعين ومائتين للهجرة المباركة ، وتوفي في حادى عشر جمادى الأولى سنة أربع وثمانين وثلاثمائة .

وأخذ علوم اللغة والأدب عن ابن السراج ، وابن دريد ، والزجاج ، ونبغ في العربية مؤيداً المذهب البصرى (٣) .

وقد كتب الدكتور مازن المبارك دراسة وافية لحياته في كتاب « الرمانى

(٢) ينظر معجم الأدباء ج ١٦ ص ١٠٢ .

(١) معجم الأدباء ج ١٤ ص ٧٤ .

(٣) نشأة النحو ص ٢٠٢ .

النحوى» (٤) والذي أريد أن أقف عنده هنا هو ما أثير حول غلبة المنطق على فكره ، وممازجة آثاره النحوية والبيانية .

قال ياقوت : وبه تصانيف من جميع العلوم من النحو واللغة والنجوم والفقه والكلام على رأى المعتزلة . . . وكان يمزج كلامه فى النحو بالمنطق حتى قال أبو على الفارسي : « إن كان النحو ما يقوله الرمانى فليس معنا منه شيء ، وإن كان النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شيء . . . وكان يقال النحويون فى زماننا ثلاثة ، واحد لا يفهم كلامه ، وهو الرمانى ، وواحد يفهم بعض كلامه وهو أبو على الفارسي ، وواحد يفهم جميع كلامه بلا استاذ وهو السيرافى » (٥) .

وقول ياقوت « كان يمزج كلامه بالمنطق حتى قال إلى آخره . . . » يفيد تأكيد مقاله أبى على بذكر ما دَعَاهُ إليها ، وقد تناقل أصحاب السّير هذه الكلمة وأوشكت أن تلازم اسم الرمانى ، ثم إن الخبر الثانى الذى لم ينسبه ياقوت (وكان يقال النحويون . . . إلى آخره) كأنه جزء من الخبر الأول ومنتزع من بابه ، فالمراد به ، أن نحو الرمانى لا يفهم لأنه ممزوج بالمنطق .

وتقرأ فى مقابل ذلك كلاماً لأبى حيان — وهو رجل قليل الرضا كثير الغيب — يقول فيه عن الرمانى « لم ير مثله قط بلا نقية ، ولا تحاش ، ولا اشمزاز ، ولا استيحاش ، علماً بالنحو ، وغزارة فى الكلام ، وبصراً بالمقالات ، واستخراجاً للعويص ، وإيضاحاً للمشكل ، مع تأله ، وتنزه ودين ، ويقين ، وفصاحة ، وفقاهاة ، وعفاة ، وظافة » (٦) . ولو كان الكلام غلب على عقل أبى الحسن حتى استهلك نحوه والبسه ، لما قال « وإيضاحاً للمشكل » ولما ذكر النحو أولاً والكلام ثانياً .

ثم ان أبا حيان — وكان ممن يشهد مجلته — ذكر حكاية جرت فى مجلس أبى الحسن تَضَمَّنَتْ وصف طريقته فى العرض ، والتحليل والبيان ، وكان قد سأله رجل من مَرَوٍ عن الفرق بين (مَن) و (ما) ، و (مِن) و (مم) ،

(٥) معجم الأدباء ج ١٤ ص ٧٤ ، ٧٥ .

(٤) دار الكتاب اللبنانى .

(٦) المرجع السابق ص ٧٦ .

قال أبو حيان « فأوسع له الكلام وبين وقسم ، وفرق ، وحد ، ومثل ، وعلق كل شيء منه بشرطه » .

وهذه طريقة بارعة ، لا يُنتجها إلا غزارة العلم ، وقوة العقل ، ودلولة الدربة .

ثم إنه لو كان ممن لا يفهم كلامهم لما كان له مجلس يقصد إليه النابهون من أمثال أبي حيان - وهو الجاحظ الثاني .

هذه مقابلة قول يقول فيما جاء في سيرة الرجل ، وقبل هذا وبعده الرجوع إلى تراث الرمانى الذى صار بين أيدينا ، والذى تناقله العلماء من أقواله وكل ذلك لا نجد فيه غموضا ، ولا ممازجة بمنطق أخلت بمنهج النحو وطريقته ، وطريقته في شرح كتاب سيويه ، طريقة فذة ، لأنه ينظر من الفصل بين فصول الكتاب ، ويحدد مسائله ، وما تضمنته كل مسألة من أحكام وأحوال وأقسام ، وأمثلة ، ويحلل ذلك إلى مسائل جزئية دقيقة ، ويضع حول كل جزئية جملة من الأسئلة تحيط بكل ما فيها ، ثم يذكر إجابة كل دقيقة من كلام سيويه (٧) .

وهذه الطريقة لا تستقيم لمن يرومها في الأمهات إلا بعد فهم واضح ، وفقه دقيق .

ثم إن كتاب « النكت » الذى هو موضوع هذه الدراسة لا نجد فيه أثرا ذا قيمة للمنطق ، وهو أقرب إلى مسائل الكلام عن النحو ، لأن قضية الإعجاز قضية بلاغية في جانب ، وكلامية في جانب ، والناظر فيها كما يقول الباقلانى لا بد أن يكون « من أهل صناعة العربية ، وقد وقف على جمل من محاسن الكلام ، ومتصرفاته ، ومذاهبها ، وعرف جملة من طرق المتكلمين ، ونظر في شيء من أصول الدين » (٨) .

وقد التمس الناس في هذا الكتاب آثار هذه الممازجة فذكروا أنه يذكر الحجة والقياس ، وما يشبه ذلك من عبارات المتكلمين ، وليس هذا عندنا

(٧) نشر الأستاذ المبارك جزءا كبيرا من هذا الشرح ملحقا بكتابه « الرمانى النحوى » .

(٨) إعجاز القرآن ص ٧.

بالرأى ، وذلك لأن ذكر الحجة في سياق الإعجاز أمر لا محيد عنه لأن المعجزة هي حجة الله ، ولا نستطيع أن نقول إن من يذكر القياس يمازج كلامه بالمنطق إلا إذا كان يصطنع طريقة القياس فيما يعالج من قضايا ، أما أن يذكر الرمانى من وجوه الإعجاز (وقياسه بكل معجزة) معنى أن تقاس معجزة القرآن بمعجزات الأنبياء عليهم السلام ، فلا يقبل أن بعد هذا إقحاماً للقياس في الإعجاز ، وكذلك حين يقول في طريقة من طرق الإعجاز وهي ذكر حاصل المسألة بعد شرحها « وهذا يكون كثيراً في العلوم القياسية » فلا يجوز أن نعد هذا دراسة للمسألة على طريقة العلوم القياسية ، وهل ترانا حين نقول ان لغة الرياضة لغة حقائق لا مجاز فيها فكون قد أقحمنا منهج الرياضة في الأدب ؟ !!

وكثير من الأحكام يجرى هذا المجرى •

وكنت على ألا أناقش هذا الكلام لأنه واضح البطلان ، ولكنى ناقشته لارتباطه بأمر استشرى في حياتنا الفكرية ، وهو رجوع كل تنظيم أو تبويب أو تفصيل أو تعريف أو استخراج في التراث العربى الاسلامى إلى أثر أرسطو والفكر الإغريقى • ولا نجد قيمة أرسطو ولا قيمة هذا الفكر ولا أن لهما - كما لغيرهما - آثاراً في حياة المسلمين العقلية ، وانما نجد هذا الإفراط وهذه المغالاة ، وقد انتهى هذا الشطط إلى القول بأن العقلية الإسلامية عقلية غير قادرة على الابداع والتحريك في الأفق المجهول ، وإنما هي عقلية شارحة معلقة ، وأن هذا التراث الاسلامى غير قادر على تكوين عقل ناضج ، والعقل الذى لا يغذيه إلا لبانه عقل هزيل ضامر ، وهذا الكلام المنكر مطروح بين أيدي طلاب العلم وقراء العربية •

كتاب النكت في إعجاز القرآن

كانت دراسة الرماني للإعجاز إجابة عن سؤال حول ذكر النكت في إعجاز القرآن أي معرفة الأسرار الخفية التي تشبه النكت ، وهي الآثار اللطيفة التي يحتاج إدراكها إلى شيء من الفطنة ، وحسن التأني ، فهو لم يكتب في الإعجاز كتاباً يضيء فيه الجوانب المتعددة للقضية ، وإنما أوجز رسالة تشبه المقال أو المحاضرة التي فيها شيء من البسط ، وفي هذه الحدود تتابع دراسة الرماني في هذا الباب ، ملاحظين أن من حقه علينا - ما دام الأمر كذلك - أن نفتح معانيه ، وأن نعطيها ما وراءها من تفصيلات أو تفريعات طواها خلال تركيزه ، والرسالة تتميز بالدقة والإيجاز الشديد .

ويبدو من هذه الرسالة التي بين أيدينا شيء من الاضطراب والنقص والتضعيف تأمل آخر باب الإيجاز تجد فيه شيئاً عند قوله « والإيجاز تهذيب الكلام ... » ^(٩) وقوله في التشبيه « وهو على طبقات في الحسن كما بينا » ^(١٠) ولم يبين شيئاً من طبقاته وهناك نقول عن الرماني في باب الإيجاز ليس لها وجود في النسخة التي بين أيدينا ^(١١) .

والمهم أن الرماني ذكر أن القرآن معجز من سبع جهات :

- ١ - ترك المعارضة .
- ٢ - التحدي للكافة .
- ٣ - الصرفة .
- ٤ - البلاغة .
- ٥ - الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية .
- ٦ - نقص العادة .
- ٧ - قياسه بكل معجزة .

(١٠) ص ٨١ .

(٩) ص ٨٠ .

(١١) ينظر العمدة ج ١ ص ٢٥٠ .

ثم أخذ في بيان الوجه الرابع وهو الوجه البلاغى ، وشغل به أكثر الرسالة ،
ثم عاد إلى الوجوه الأخرى فأوجز بيانها ، وهذا واضح في أن الوجه
البلاغى كان موضع اهتمامه لأنه أبرز الوجوه والذي يرجع إليه أكثرها ..
فالوجه الأول الذى هو ترك المعارضة مع توفى الدواعى وشدة الحاجة حين
تأمله نراه راجعاً إلى البلاغة ، لأنهم أحسوا أنهم لا يستطيعون أن يأتوا بمثله
في بلاغته ، فتركوا المعارضة ، والقائلون بالصَّرفَة لا يجوز لهم أيضاً أن
يعدوا ترك المعارضة وجهاً برأسه ، لأنه وإن كان من لوازم البلاغة فهو يوشك
أن يكون صريح القول بالصَّرفَة لأنها صرف عن المعارضة أى ترك لها .

والمراد بالوجه الثانى أن القرآن تحداهم قاطبة ، واستفزه لينهضوا
لمعارضته ، فلم يكن ذلك منهم ، وهذا راجع إلى عجزهم ، فهو داخل في
الوجه البلاغى ، والوجه السادس والمراد به أن القرآن نهج منهجاً من الأسلوب
وجاء على باب من البيان يخالف الطرائق المعتادة عندهم ، فقد كانوا يعرفون
الشعر والسجع ، والرسائل والكلام الجارى فى المخاطبات ، فجاءت طريقة
القرآن مغايرة لكل هذه الطرق ، فليس شعراً ولا سجعاً ولا خطباً ، ثم إن
هذه الطريقة التى نقضت عاداتهم فى الكلام تفوقت على كل الأصناف التى
يعرفون ، وهذا أيضاً راجع إلى الوجه البلاغى ، أما قياسه بكل معجزة وهو
الوجه السابع ، فإنه عند التحقيق لا يدخل فى سر الإعجاز ولا يفسر جهته ،
وإنما يعنى أن القرآن حين أعجزهم كان سبيله سبيل فلق البحر ، وقلب
العصا حية ، وما جرى هذا المجرى ، لأنه كله خارج عن العادة ، معجوز عن
معارضته ، وهذا شئ وبيان سر الإعجاز شئ آخر ، هذا قياس المعجزة
بغيرها بعد صيرورتها معجزة ، من غير أن تبحث الجهة التى كانت منها معجزة ،
وهذا واضح .

وبهذه المراجعة يخلص لنا من وجوه الإعجاز عند الرمانى ، الإعجاز
بالصَّرفَة والبلاغة والاختبار بالغيب وهى التى ناقشها كل من تعرض إلى هذا
الموضوع من القدماء .

ولم يقف الرمانى وقفة طويلة عند الصَّرفَة لأنها لا تتضمن ما يحتاج إلى
تفصيل وتدقيق فهى قريبة ظاهرة وإنما يحتاج إلى إطالة الكلام فيها من

يرفضها ، ولذلك بنى عبد القاهر رسالته الشافية عليها ، والرماني قبلها .
نعم هناك تناقض واضح بين القول بالصرفة والبلاغة ، لأن الصرفة تعنى كما
فسرها أبو إسحاق النظام أنهم لولا هذا الصرف لجاءوا بمثله ، ولذلك يعنى
أنه ليس خارقاً ببلاغته ، وإنما هو خارق بهذا الصرف فلا يجوز لمن تسلم
بمقالة النظام أن يتكلم عن بلاغة في القرآن فوق طاقة البشر ، وهذا كلام
يطول لو أفضنا فيه ، وخاصة أننا وجدنا كثيراً من أعيان أهل العلم يذكرون
الصرفة والبلاغة من وجوه الإعجاز القرآني وهؤلاء ليسوا من أهل الغفلة ،
وهذا هو موضع الإلباس الذى يحتاج إلى دراسة مفردة ، تحدد المقصود
بالصرفة عند كل من قال بها . وهل بقى مفهومها كما حدده النظام ، أم طرأ
عليه تغير ؟ وإذا كان فما هو ومن الذى فعل ؟ هل هو الجاحظ ؟ ولماذا .

وما الذى دعا النظام إلى هذا القول الغريب ؟ وهو الرجل الذى ذكر
أهل العلم مكاتته وزكاته ، وأخذ عنه الأعيان . ولهذا وغيره أفردنا لها بحثاً .
والمهم عندنا أن نتابع دراسة الرماني البلاغية وقد بدأ حديثه فى هذا
بتقسيم البلاغة إلى طبقات ثلاث : عليا ، وهى طبقة القرآن ، ودنيا وهى
أوفى منزلة فى كلام الناس ، ومرتبة بينهما وفيها تتفاوت منازل الشعراء
والمتكلمين .

وقد تأثر المتأخرون بهذا التقسيم ، وذكروا فى مقدمات كتبهم « أن
للبلاغة طرفين أعلى وهو حد الإعجاز وما يقرب منه ، وأسفل منه تبتدىء ،
وهو ما إذا غيّر الكلام عنه إلى ما هو دونه التحق عند البلاغيين بأصوات
الحيوان وإن كان صحيح الإعراب » (١٢) . وهذا كلام مهم جداً لأنه يفيد
أن البلاغة هى الأثر الإنسانى فى الكلام ، وأنه لا بد من مستوى التذوق
والصقل والتهذيب والملاحة يشف بها الكلام عن الإنسان ، والكلام قد يفهم
المعنى وهو صحيح الإعراب ثم يكون غثاً بارداً مستكراً ، وقيحاً فاسداً ،
هكذا يقول الرماني (١٣) .

(١٢) ينظر كتاب الإيضاح مقدمة ص ٢ .

(١٣) ينظر كتاب النكت ص ٧٥ ، ١٠٦ .

والبلاغة عند الرماني « هي إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ » (١٤) .

وهذا تعريف للكلام البليغ أي الأدب ، وليس تعريفاً للبلاغة التي هي مسائل وقواعد تعين على تذوق الكلام وبحث أسرارها .

والذي يلفت في هذا التعريف أنه متفق مع أصح ما يقال في تعريف الأدب ، ويمس أدق جانب من جوانبه ، وهو قدرة النص على أن يصل القارئ بقائله فيشاركه حسه وفكره ، مشاركة صادقة ، وفكرة الإيصال التي هي لب التعريف ، من الأفكار المهمة التي تعنى بها الدراسة العصرية .

ويُلفت التعريف أيضاً إلى أحسن صورة اللفظ أي جمال صياغته وبراعة رصفه .

ثم إن الرماني قسم البلاغة أقساماً عشرة هي الإيجاز والتشبيه والاستعارة والفواصل ، والتجانس والتصريف ، والتضمين ، والمبالغة ، وحسن البيان ، وهذا تقسيم للبلاغة التي هي علم بمسائل وقواعد .

وهذا يفيد أن الرماني يمزج البلاغة بالأدب مزجاً تاماً . وكأن هذه الأقسام هي التي يتحقق بها إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ .

وقد نبه الرماني إلى أن الجملة والجملة لا يظهر منها الإعجاز ، ومن هنا حرص القرآن على تحديد الحد الأدنى الذي يقع به التحدي ، وهو أقصر سورة ، ويذكر أن مثل قول على كرم الله وجهه « قيمة كل امرئ ما يحسنه » قد يلتبس بما هو في أعلى طبقة » (١٥) .

والرماني يعرف أن الجملة القرآنية لها طابع يميزها عن كلام الناس ولذلك نراها حين تقع في تضاعيف الكلام تتميز بإشعاعها ، وبأتيق البيان فيها ، مهما كانت طبقة الجمل المحيطة بها ، ولكن الرماني أراد أن مثل الجملة مما

(١٤) كتاب النكت ص ٧٥ ضمن ثلاث رسائل .

(١٥) ينظر ص ٧٨ .

يمكن أن يكابر فيه المعاندون ، وإن كانوا يعرفون أنها مغالطة ، والقرآن في موقف إظهار الحجة يحرص على الحسم ، وأن يغلق باب المكابرة والشغب فتحداهم بما لا يمكنهم أن يغالطوا فيه وهو السورة التي يظهر فيها الإعجاز ظهوراً بيناً ، وهذا ما حدث فقد قطعهم القرآن بهذا الاحتياط ، فلم يرد التاريخ عنهم محاولة معقولة لمعارضة القرآن ، ولم يشغبوا في هذا الباب .

الجملة القرآنية إذن معجزة ، ولكن القرآن لم يتحد بها لهذا السبب ، وقد يقال إن السورة يتمثل فيها التكامل ، من حيث الموضوع ، والهدف ، والسياق ، وبلاغة الجملة في جوانب كثيرة منها معطيات سياق يرتبط أوله بآخره ، فلا تتكامل عناصرها البلاغية إلا إذا نظر إليها وهي مرتبطة بهذا الكل ، وهي لبنة فيه ، وحين تنزع من السياق يذهب كثير من بلاغتها ، وفي التحدي بالسورة لفت واضح إلى أن بلاغة الكلام تكمن فيه ما دام مكتملاً ، وأن هذه الكلية الجامعة لأوائل الكلام وأواخره هي مناط الإعجاز ، وفيها تكمن أسرارها ، وأن أنفس ما في القصيدة والخطبة والمقالة هو ما في كمالها وتمامها ، وأن النظرة التحليلية للكلام لا وزن لها ما لم ترتبط به مركباً ، وهذه حقيقة فهمها الأوائل ، وعلى رأسهم أبو بكر بن الطيب الذي حرص على اكتمال النص فيما عرضه من خطب وقصائد وسور ، وهذا ظاهر في بطلان قول من قالوا إن البلاغة جهلت النظرة الكلية (١٦) .

وسوف تتناول من أبواب البلاغة التي ذكرها باباً يمثل دراسة الصياغة وهو الإيجاز ، وباباً يمثل دراسة الصورة وهو التشبيه ، وباباً يمثل إدراك أهمية البناء الصوتي للقرآن وهو باب التلاؤم .

❖ الإيجاز :

يذكر الرماني في بيان الإيجاز عدة تعاريف تتناوله من عدة جهات « فالإيجاز تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى .. وإذا كان الكلام يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة ، ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة فالألفاظ القليلة إيجاز ، والإيجاز البيان عن المعنى بأقل ما يمكن من الألفاظ ، والإيجاز إظهار

(١٦) هذا كلام أشاعه الاستاذ أمين الخولي رحمه الله في كنهه ولا يزال مذكوراً .

المعنى الكثير باللفظ اليسير ، والإيجاز تهذيب الكلام بما يحسن به البيان ،
والإيجاز تصفية الألفاظ من الكدر وتخليصها من الدرن « (١٧) » .

وكل هذا يؤكد في الإيجاز أمرين :

الأول : الوفاء بالمعنى . . بدقائقه . . وخصوصياته والبلاغيون حينما يتكلمون عن المعنى في مثل هذا السياق لا يريدون الغرض العام ، لأن ذلك يؤدي إلى كلام ، أو بالإشارة والحال ، والعلامة ، والمقصود بقول الرمانى : من غير إخلال بالمعنى أى من غير إهمال لخصائصه ودقائقه ، والبلاغيون يفرقون بين الصيغ في مثل قولنا : (هو أسد) و (هو كالأسد) ، و (كأنه الأسد) ، ويقولون إن كل صورة من هذه الصور تفيد معنى لا تفيد الأخرى ، وأنتا إذا أردنا الدقة قلنا إن ههنا معانى لا معنى واحداً لأن كل جملة تختلف عن الأخرى وهذه هي خصائص المعانى وهيئاتها التى يطلبون من العبارة الوفاء بها ، وهذه مهمة لأن حواشى المعانى وأشكالها وألوانها هي متعلق النظر في تذوق الكلام وفقده ، لأنها أحاسيس النفوس ، واختلاجات الصدور ، وما يسبح أو ينبض في سرائر القلوب ، وهذا هو محض الكلام الذى نسميه أدباً ، فإذا تفككت هذا من العبارة وعجزت عن الإفصاح عنه ، والإيماض به ، كانت عبارة فارغة .

ولا أجد وجها لاعتراض ابن سنان على تعريف الرمانى للإيجاز من حيث إخلاله بالوفاء بالمعنى ، كما لا أجد فضلاً لقوله في هذا الإيجاز هو إيضاح المعنى بأقل ما يمكن من اللفظ على حد أبى الحسن « (١٨) » .

الثانى : الاقتصاد في اللفظ ، وهذا يعنى البراعة في استخدام الكلمات القليلة وإدارتها في هيئة خاصة تفى فيها بالغرض ، فعلى الأديب أن يتروى في اختيار الكلمة التى تصيب شائكة المعنى ، الكلمة التى تصوره ، وتشع بأحواله ، وتوحى بأجوائه ، ثم يتروى في صياغة الجملة ليث في هيأتها ، ويسكب في أعطافها قدراً كبيراً من معناه ، وقد نبهوا إلى أن الكلمة تفيد بالمواصفة ، كما تفيد بالهيئة ففاعل غير مفعول ، وهكذا ، كما تفيد بحركة

(١٧) ينظر كتاب « النكت » ص ٧٦ ، ٨٠ ضمن ثلاث رسائل .

(١٨) ينظر سر الفصاحة ص ٢٠٢ .

الإعراب ، فقد يُشترى الجملة أن يصير المفعول فيه منصوبٌ فاعلاً مرفوعاً على طريقة التجوز في الإسناد ، أو أن يتحول الفاعل المرفوع إلى تمييز منصوب وغير ذلك مما يقولون .

وقد نبه الرماني إلى ما هو أدق من ذلك حين لفت إلى أن التعبير الممتاز هو الذي يسخر كل شيء لإيصال المعنى حتى أصوات الحروف والكلمات وحسن تجاورها وامتزاجها امتزاجاً تلين فيه وتطوع ، فتجري على اللسان من غير كدرٍ ويقضى الرماني أساساً في المفاضلة بين النصوص .

تأمل ما قاله في آية : « ولکم فی القصص حیاة » (١٩) . .

تدرك أنه فطن إلى ما تثيره الأنعام من صور ورؤى وأحوال ، وأنه كان يسمع إلى أخفى همس وأدق لحن في الكلمات ومعاطفها حيث تتماس ، وأنه أدرك أن للأصوات الأكثر تعادلاً والألين معاطفاً ، والأشد تمازجاً تبعث من خواطر القلب وأحلام النفس مالا تبعثه غيرهما .

هذا ما يفهم من تعريفاته السابقة .

ونعود لنستمع إليه وهو يقسم الإيجاز إلى قسمين ، إيجاز حذف وإيجاز قصر « فالحذف إسقاط كلمة للإحتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلمة ، والقصر بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف » (٢٠) .

وهذا التقسيم هو الذي جرى عليه البلاغيون بعد الرماني ، وتشير عبارة ابن سنان إلى أن الرماني صاحب هذه التسمية . يقول « وكان أبو الحسن على بن عيسى يسمى هذا الجنس وهو إسقاط كلمة لدلالة فحوى الكلام عليه بالحذف ويسمى بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف بالقصر ، ويجعل الإيجاز على ضربين القصر والحذف » (٢١) .

(١٩) ص ٧٨ وقد انتقل هذا التحليل إلى كتب البلاغيين ، ينظر الصناعتين ص ١٧٥ ، وسر الفصاحة ص ٢٠١ . والآية من سورة البقرة : ١٧٦

(٢٠) ثلاث رسائل ص ٧٦ . (٢١) سر الفصاحة ص ٢٠٢

وقد ذكر الرماني شواهد في إيجاز الحذف ردها البلاغيون بعده ، من ذلك قوله تعالى : « واسأل القرية » (٢٢) ..

وقوله : « ولكن البر من اتقى » (٢٣) ..

ومنها حذف الأجوبة كقوله تعالى :

« ولو أن قرآناً سرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى » (٢٤)

قال الرماني كأنه قال : لكان هذا القرآن ، وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس كما قال تذهب فيه كل مذهب ، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان فحذف الجواب في قولك لو رأيت علماً بين الصفين أبلغ من الذكر لما بينا ، وهذا التعليل الدقيق لأثر الحذف وفعله في النفس شائع في كتب البلاغة وقد ذكره الخطابي وكان في زمن أبي الحسن وقال قبله وقيل .. !

وقد يقال : كيف تذهب النفس في هذا الجواب كل مذهب ، وليس لها في التعرف على الجواب إلا مذهب واحد لأن ما تقدم في جملة الشرط يشير إلى أن الجواب لا يكون إلا هذا القرآن ، وذلك من حيث الإشارة الواضحة في الشرط إلى أن الكلام فيه من القوة ، والطاقة الهائلة ما يجعله أقوى من الجبال والأرض والحياة والموت ، فهو كلام تسير به الجبال لأنه أقوى منها ، وتقطع به الأرض كذلك ، وتبطل به أعظم النواميس وأجلها وأغمضها حين تكلم به الموتى ، والكلام الذي هذا حاله لا بد أن يكون كلام ذا قدرة فوق الجبال والأرض والكون ، ولا يكون هذا إلا كلام الله ، لأن الكلمة ، إنما تحمل طاقة قائلها ، ولا يكون كلام يحمل هذه القدرات الهائلة منبعثة به نفس ليس لها هذه القدرات .

ويذكر الرماني أن إيجاز القصر أدق من إيجاز الحذف ، ومرجع ذلك كما يقول إلى معرفة المواضع التي يصلح فيها والمواضع التي لا يصلح لها ، وحينما تتأمل إيجاز القصر نجد له طبيعة خاصة تجعله متميزاً ، فالكلام الذي

(٢٢) البقرة : ١٨٩ .

(٢٣) يوسف : ٨٢ .

(٢٤) الرعد : ٣١ .

يصاغ من أول أمره على الإيجاز أو يدخل في بنية تركيبه ، ولم يعرض له حذف أدق مسلكاً من إيجاز الحذف . لأن الحذف يعنى أن العبارة جرت على المعنى ، وامتدت بامتداده ثم سقط جزء منها ، وأقيم عليه الدليل ، أما إيجاز القصر فإنه تطويع للمعنى الكثير ، وإلباسه بنية لفظية قليلة ، وهذا جهد صعب لأنه يعنى ضغط المعنى ضغطاً حاداً لا يضيّع منه شيئاً ، ثم مكدّ اللفظ القصير عليه ، وبسطه حتى يستولى على كل دقيقة في حاشية المعنى ، ولهذا احتاج هذا الأسلوب إلى فطنة ووعى ، وسليقة دربة تعرف كيف نصطنع اللمح والإيحاء . واللفظ فيه يدل على معنى ويومئ بثان وثالث ، وليس كل غرض صالحاً لهذا الأسلوب فهناك أغراض تقتضى غلبة التفرغ عن التلويع ، وتحتاج إلى مدّ النفس في الكلام ، وإلقاء الضوء الساطع على كل جوانب المعنى .

والشواهد القرآنية التي ساقوها في إيجاز القصر تجدها لها مذاقاً خاصاً ، انظر إلى قوله تعالى « ولكم في القصص حياة » (٢٥) . .

تجدها تضع فائدة جامعة لمسألة القصص ، وتركيز هذا المعنى وتكثيفه أمر ضرورى حتى يسكن ثيوعه في الجماعة فيؤدى المقصود منه ، وقوله تعالى : « يحسبون كل صيحة عليهم » (٢٦) . .

فيه تلخيص كاشف لما في دواخلهم من الضغائن والأحقاد لكل من يحيطون بهم ، فهم فزعون دائماً يتوقعون الجلبة عليهم ، ووراء ذلك ملاءمة دقيقة بين وجازة الكلام وبين فزعهم المستحف وقلوبهم المستطارة .

وقوله تعالى : « ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس » (٢٧) . .

وقوله : « انما بفيكم على انفسكم » (٢٨) . .

وقوله : « ولا يحق المكر السىء الا باهله » (٢٩) . .

كلها خلاصات وفرائد معان صيغت هكذا لتسير مسير الأمثال .

* * *

(٢٦) المنافقون : ٤

(٢٨) يونس : ٢٣

(٢٥) البقرة : ١٧٩

(٢٧) النجم : ٢٣

(٢٩) فاطر : ٤٣

يذكر الرماني طرقاً ثلاثة للإيجاز :

الأول : أن يكون سبيلك إلى المعنى أقصر الطرق إليه ، فالفكرة الواحدة قد تتعدد طرق أدائها ، ويكون بعض هذه الطرق أقصر بياناً وأيسر سبيلاً ، والعارف بريضة المعاني هو الذي يدرك أقصرها ، فيصل إلى لبّ المعنى من أقصر طريق ، لأنه يعرف كيف يسدد ، وهذا إنما يكون للذهن الثاقب الذي يحيط بالجوانب إحاطة كاشفة ، ويراها رؤية ساطعة ، فيتحدد له مراده ، وهناك بين المتكلمين من يقصر ذهنه ، فيرى الفكرة بعيدة مئقعة بالضباب ، فتتفرق به السبل إليها ويلتات عليه أيسرها ، فتراه يمدّ حبل الكلام مداً يجتذب به المعنى ويدنيه ، ثم تراه لا يستطيع ذلك ، والإدراك الصحيح هو الذي ييسر الطريق إلى المعنى ، وكأن المعاني حين تشرق في القلوب تضيء طريقها ، فينالها التعبير في يسر ، فالكلام يتناول حين تتقاصر الأفهام ويتقاصر حين تتمكن ، وقد أشار الرماني إلى هذا القسم بقوله : والإيجاز على ثلاثة أوجه ، الإيجاز بسلوك الطريقة الأقرب دون الأبعد ، فقد يكون للمعنى طريقان أحدهما أقرب من الآخر» (٣٠) .

الثاني : الإيجاز الذي يعتمد على حذف المقدمات ، والدخول في الموضوع من أول الأمر ، فقد جرى الناس على التوطئة والتمهيد لكثير من المعاني التي يحرصوا على تهئية النفوس لها ، ثم إن الكلام قد تتخلله معان جانبية يحتاج إليها المعنى الأصلي ، والإيجاز هو الاقتصار من هذه المعاني على قدر الحاجة ، ثم هي خطر على الكلام يفقده التركيز والتجانس ، ولا بد أن يكون الكلام دائماً متجهاً إلى المعنى الأساسي ، وهذا القسم من الإيجاز قسم حذر لأن المقدمات التي تهيب النفوس لقبول المعنى قد يكون بعضها كالأغراض فيفسد الكلام بحذفه ، والموضوعات الجانبية التي تتخلل الأغراض قد يكون بعضها لازماً في إقامة عمود المعنى وبناء هيأته ، فلا مناص للمتكلم من أن يكون ذا بصر بما هو ضروري فيحفظه ، وبما يمكن أن يقوم الكلام بدونه فيحذفه . قال الرماني في بيان هذا القسم « وإيجاز باعتماد الغرض دون ما تشعب .. وقد يكتنف الغرض شعب كثيرة كالتشعب قيل المديح ، وكالصفات لما

(٣٠) ثلاث رسائل ص ٧٩ .

يعترض الكلام مما ليس عليه الاعتماد « أراد الإفاضة في بيان المعاني المعترضة وصفاتها .

الثالث من وجوه الإيجاز : إظهار الفائدة بما يستحسن دون ما يستقبح ، لأن المستقبح ثقیل على النفس » .

وهذا ضرب من الإيجاز لا يتعلق بالألفاظ قلة وكثرة ، وإنما يتعلق بموقع الكلام في النفس ، وإحساسها به خفة وثقلا ، إقبالا أو اعراضاً ، وتعاطفاً أو ازوراراً ، الأساليب المتعثرة المستكرهة ليست من الإيجاز وإن قلت ألفاظها ، لأنها ثقيلة متراخية ، تمس القلب مأساً كريهاً بطيئاً والأساليب الصافية العذبة من الإيجاز ، وإن كانت ألفاظها أكثر من الأولى . وليس هذا الوجه الذي لا يلتفت إلى كمّ الألفاظ خارجاً عن الإيجاز الذي هو الاقتصاد في استعمال الكلمات ، لأن حسن الأسلوب وخفته على النفس لا يتوفر له إلا إذا كان نقياً من الأخلاط غير مترهّل ولا ممدود .

وهذا الوجه ناظر إلى الإيجاز اللغوي لأن الملاحاة والعذوبة صفات يخف بها الكلام إلى القلوب ، ويلج في مستودعه من الصدور ، والإيجاز مأخوذ من الوجز بفتح الأول وضم الثاني أو سكونه ، وهو السريع الحركة والسريع العطاء والخفيف الكلام .

ومسالك الإيجاز هذه لم يتكلم فيها المتأخرون ، وهي متضمنة في الشعر ، فيل لابن حازم لم لا تطيل القصائد ؟ فقال :

أبى لي أن أطيل الشعر قصدي

إلى المعنى وعلمي بالصواب

وإيجازي بمختصر قريب

حذفت به الفضول من الجواب

فأبعثهن أربعةً وسياً

مشفقةً بألفاظ عذاب

خوالد ما حدا ليل نهاراً

وما حُسن الصُّبَا بأخي الشَّباب

وهـن إذا وسمت بهـن قومـاً
كأطـواق الحمائم في الرقاب

وكـن إذا أقمت مسـافرات
تهادها الرواة مع الرّكاب (٣١)

وتوشم هذه الأبيات يستخرج منه ضروب الإيجاز كما قلنا ، ولو
استقصينا وصف الشعراء للشعر ، واستخرجنا منه بلاغة الكلام كما ذكروها
لكان لنا من ذلك نفع كبير .

والرمانى ذكر الإيجاز باباً من أبواب البلاغة ، ولم يقرنه بالإطناب كما
يفعل المتأخرون حين يذكرون معهما المساواة ، ويقسمون الكلام هذه القسمة
العقلية ، ويجهدون في أن يثبتوا للإطناب فضيلة الإيجاز ، ويجعلون المساواة
في المنزلة بين المنزلتين .

وقد جرى ذكر الإطناب في دراسة الرمانى استطراداً حين ذكر الفرق بين
الإيجاز والتقصير ، واعتبر التقصير إخلالاً بالمعنى ، وذكر الفرق بين الإطناب
والتطويل ، واعتبر التطويل عيباً والإطناب بلاغة ، والإطناب هو تفصيل
المعنى وما يتعلق به في المواضع التى يحسن بها ذكر التفصيل أى هو إشباع
المعنى بتتبع جزئياته والبحث في أعطافه ، وتفصيل ما كان منه مجملًا ، وليس
له مقياس محدد لأن الأمر فيه نسبى ، فقد يكون الكلام في نهاية الطول ،
وهو مع ذلك في نهاية الإيجاز ، وهناك أجناس من المعانى لا يستوفىها البيان
مهما طال ، فلا توصف الأساليب فيها بالإطناب ، وإنما هى إيجاز دائماً ، وذلك
كما في المعانى القرآنية وهى رجة دائماً ، وخاصة ما كان منها موصولاً
بأوصاف ذى الجلال سبحانه والثناء عليه وتنزيهه وتسييحه .

ولم يشرح الرمانى الإعجاز في هذا الباب ، ودعك من القول بأن آية
القصاص أفضل من أفضل كلامهم في هذا المعنى ، لأن ذلك لا يضع اليد
على شيء والدراسة كما نرى دراسة بلاغية ، وقد أشار الرمانى إلى طريقة

الاتتفاع بها في بيان الإعجاز فقال « وإذا عرفت الإيجاز ومراتبه وتأملت ما جاء في القرآن منه عرفت فضيلته على سائر الكلام وهو علوه على غيره من سائر الكلام وعلوه على غيره من أنواع البيان » (٢٢) .

وهو بهذا يفتح باباً من البحث أعزل وأملأ مما قال ، لأنه يعني دراسة ما جاء على الإيجاز في سائر كلام أهل الطبع الذين نزل فيهم القرآن ثم تأمل سائر ما جاء منه في القرآن ، وهذا باب واسع جداً وملئ بالغوامض ، ودراسته عند شاعر واحد غاية لا تقاربها إلا بطول الكد والمواصلة فكل شاعر طريقته في حذف الكلمة والجملة وما هو فوق الجملة وكيف يصير المذكور على حال يرشد إليه المحذوف ؟ وكيف يدير الكلمات إدارة ينبىء فيها - أحياناً - الحرف الواحد عما انطوى ؟ وكيف يعقد أطراف المعاني عقداً يضم نشرها ؟ ويوحى بأبعاد رحبة وراءها ، وما وراء ذلك من بصر بالمعاني ، وكيف يستتبع بعضها بعضاً ؟ وقد ينبغ الشاعر في ذلك أحياناً حتى يجرى الكلام وكأنه كلامان أحدهما يجرى به اللسان تابع ألفاظه ، والآخر يجرى في الخاطر تتلامح أجزاءه ، وهذا تابع لطبائع المعاني ، ومقاماتها وأحوال انبعاثها ، كما هو تابع لأحوال المتكلم نفسه ، وطبعه ومزاجه وإحساسه وإقتداره ، وغير ذلك كثير مما يدرسه أهل العلم (٢٣) .

ولا ريب أن اللغة وطرائق تعبيرها في هذا الجانب منطوية على ملامح نفوس من أصلوا طرائقها ، ونهجوا مذهبها ، لأن ما تأكل منها في هذا الجانب هو ما تواردت عليه طباع القوم ، وألفته ، فصار ذكاء الأقسام ذكاء لها وصارت طرائق لمحهم طرائق لها ، فلما انحلت عقدة فصاحتهم ، واضطربت سلائقهم بقيت الفصاحة والسليقة الأولى ماثلة فيما تأصل من قواعد العربية في هذا الباب وفي غيره .

فإذا ما فرغنا من ذلك ورجعنا إلى القرآن وبحثنا طرائق الطي والدمج فيه وجدنا باباً تترامى أطرافه ، ولا تنتهي عجائبه ، فكل آية في القرآن

(٢٢) ثلاث رسائل ص ٨٠ .

(٢٣) يراجع في هذا دقائق حذف المفعول التي استخرجها عبد القاهر من شعر البحري وغيره (دلائل الإعجاز) وما كتبه الرافعي في بلاغة النبوة ، وما ألح إليه الأستاذ محمود شاكر في حذف امرئ القيس طبقات فحول الشعراء ج ١ ص ٨٦ .

وراءها آفاق رحبة يقرأ فيها القلب كلاماً غير مذكور يجرى بمحاذاة الكلام المذكور ومراجعة الآيات التي ساقها البلاغيون والنحاة في شواهد الحذف والإيجاز تكشف عمق هذا البحث وثرأه .

وبعد هذا تصح المقارنة في الإيجاز بين كلام الله وكلام الناس ويظهر الفرق الفات لقوى البشر .

* * *

* التشبيه :

عرف الرمانى التشبيه بقوله : هو العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر فى حس أو عقل .

والعقد يعنى عقد الكلام وإقامة هيأته على صورة تفيد أن أحد الشيئين مشبه بالآخر ، ويسد مسده فى الصفة المشتركة ، وذلك كقولك: زيد شديد كالأسد ، فالكاف ربطت المشبه بالمشبه به ، وعقدت بينهما ، ثم إن هذا الربط بين الطرفين قد يكون فى النفس مثل أن تعتقد معنى زيد أسد ، فهذا تشبيه داخلى أو عقد فى النفس كما يقول الرمانى . وقوله (فى حس أو عقل) معناه أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر فى الحس مثل هذا الماء كهذا الماء . أو هذا الذهب كهذا الذهب ، فالطرفان يقوم أحدهما مقام الآخر فى الحس ، أو قولنا قوة عمر كقوة زيد ، فانه يقوم فيه أحد الطرفين مقام الآخر فى العقل ، قال الرمانى « فالقوة لا تشاهد ولكنها تعلم سادة مسد أخرى » . وقيام أحد الطرفين مقام الآخر لا يعنى الاتفاق من جميع الوجوه كما يوهم مثاله بالمائى والذهيب ، وإنما يعنى أن الطرفين يسد أحدهما مسد الآخر فى الصفة المشتركة كالجواد والغيث والشجاع والأسد . ثم إن الرمانى قسم التشبيه قسمين : الأول تشبيه الشيئين المتفقين بأنفسهما كتشبيه الجواهر بالجواهر والسواد بالسواد ، والثانى تشبيه الشيئين المختلفين لمعنى يجمعهما كتشبيه الشدة بالموت ، واليان بالحر ، وتشبيه الشيئين المتفقين بأنفسهما تشبيه الحقيقة وهو القابل لتشبيه البلاغة ، وتشبيه الحقيقة لم يهتم به لأنه ليس له أثر فى تلوين المعنى .

وقد أخذ أبو هلال تعريف التشبيه وأقسامه على الحد الذي ذكرناه
ويكاد يكون بلفظه وأمثله في الصناعتين .

وقد فصل القول في تشبيه البلاغة وذكر ضروبه ، وأنماطه ، وصوره .
وغاياته وتأثيره ، ونراه في هذا الباب ملهماً عبد القاهر في جزء خصب من
دراسته في أسباب التمثيل ، وليس من المجازفة أن تقول إن جهد عبد القاهر
في أسرار التمثيل شرح بارع وتفسير ذكي لما أجمله الرماني ، وليس هذا
إغفالاً للجهد العظيم الذي أضافه عبد القاهر في هذا الباب ، وإنما هو
إنصاف جهود جيدة أجملها عبد القاهر حين لفت إليه الأذهان بنبوغه الفذ ،
وسوف نذكر نصين مختصرين لنرى ما بين الرجلين .

يقول الرماني « والأظهر الذي يقع فيه البيان بالتشبيه على وجوه ، منها
إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة ، ومنها إخراج ما لا
تجر به عادة إلى ما جرت به عادة ، ومنها إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم
بالبديهة ، ومنها إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة » (٢٤)

ويقول عبد القاهر « وإذا بحثنا عن ذلك — يعني تأثير التمثيل — وجدنا
له أسباباً وعللاً ، كل منها يقضى أن يفهم المعنى بالتمثيل وينبل ، ويشرف
ويكمل ، فأول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من
خفى إلى جلى وتأثيرها بصريح يعد مكنى ، وأن تردها في الشيء تعلمها إياه
إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم ، وثقتها به في المعرفة أحكم ، نحو أن تنقلها من
العقل إلى الإحساس ، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع ، وإذا
نقلتها في الشيء بمثله عن المدرك بالعقل المحض ، وبالفكرة في القلب إلى
ما يدرك بالحواس أو يعلم بالطبع ، وعلى حد الضرورة » (٢٥) .

تأمل قول الرماني « والتشبيه البليغ إخراج الأغص إلى الأظهر » تجده
قول عبد القاهر « إن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفى إلى
جلى » وقول الرماني « إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه » هو

(٢٤) ينظر باب التشبيه ص ٢٣٩ ، ثلاث رسائل ص ٨١ .

(٢٥) أسرار البلاغة ص ١٠٢ .

قول عبد القاهر « نحو أن تنقلها من العقل إلى الحس » وقول الرماني « إخراج ما لا يعلم بالبدئية إلى ما يعلم بالبدئية » هو قول عبد القاهر « وما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع » .

وهكذا نجد ما أجمله الرماني يكاد يحيط بما بسطه عبد القاهر ، وعلق شواهد وميز أقسامه ، وقد التفت الباحثون في زماننا إلى خصوصية هذا الباب عند عبد القاهر وأشبعوا الشيخ ثناء عليه ، وافتنوا في تخريجه على مذاهب النفاين وغير النفاين ، والحال فيه ما ترى .

ولم يكن عبد القاهر هو الذي انتفع بمقالة الرماني في هذا الباب وإنسا رضيها وسار عليها كثير من العلماء ، ونقلوها بتحريفات لا تسس جوهرها ، كما نقلوا شواهد وتحليلاته ، وقد فعلوا مثل ذلك في باب الاستعارة وغيرها ومن أبرز من أخذوا عنه كل تراثه في هذه الرسالة العسكري والخفاجي وابن رشيق ، والباقلاني ، وابن أبي الأصبع وهذا ظاهر ظهوراً لا يحتاج إلى تنصيص (٣٦) .

وإذا ذكرنا الخطابي الذي عاش معه في عصره ، فسوف نجد حظ أفكاره متواضعاً من حيث الذبوع في التراث البلاغي ، وإن كان تراث الخطابي في الإعجاز جرى في علوم القرآن ، ومرجع ذلك إلى طبيعة المنهجين واختلافهما فالرماني بحث الفنون البلاغية التي عني بها الباحثون منذ التفتوا إلى اللغة وبيانها ، فالكل يبحث التشبيه والاستعارة ، والإيجاز وغير ذلك ، وقد بقيت الدراسة البلاغية تواصل رحلتها الطويلة على هذا الطريق الذي لا تزال تستحث طلابها عليه ، وقد كان الرماني حلقة في هذه السلسلة .

أما الخطابي فقد سلك مسلكاً آخر في دراسة الأسلوب وميز بلاغة القرآن هو أيسر في الوصول إلى الإعجاز لأنه كشف عن فقدان خصائص النفس البشرية المنعكسة في أسلوبها في القرآن . ولم يتكلم في التشبيه ولا في المجاز ولا في الالتفات وكان منهجه أقرب إلى التركيب منه إلى التفصيل ،

(٣٦) ومن الذين أفادوا من الرماني فائدة جلية المرزوقي في شرحه للجماعة والفاظ الرماني وخاصة في التشبيه تتردد في كلام المرزوقي بصورة واضحة .

فقد جمع البحث في عناصر ثلاثة ، ثم أخذ يحللها في إجمال عجيب وتجديد الإيجاز والتشبيه وكل فنون البلاغة داخلة عنده في الرباط الجامع .
وكان هذا المنهج وهذا الفكر خليقا أن يخصب الدراسة البلاغية لو أتيح له من ينمّيه .

وفي تاريخ الدراسة البلاغية رجل آخر يشبه الخطابي في إغفال طريقته هو حازم القرطاجني الذي يعالج البلاغة من غير أن يشتغل بهذه المسائل المشهورة ، وإنما يبحث عن أصول وراءها ، وهو غير الخطابي إلا أنه مثله في بعده عن الطريق السلوك وهذا مهم ويعنى إغفال مناهج قررها الأئمة في هذا العلم .

ولنعد إلى دراسة التشبيه عند الرمانى لنستخلص طريقته وقد ذكر لكل أنماط التشبيه صوراً كثيرة من القرآن .
يقول في تعليقه على قوله تعالى :

« والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه » (٢٧) ..

فهذا بيان قد أخرج مالا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، وقد اجتمعا في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة ، وعظم الفاقة ، ولو قيل يحسبه الرائي ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان بليغا ، وأبلغ منه لفظ القرآن لأن الظمآن أشد حرصاً عليه وتعلق قلب به ، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيرّه إلى عذاب الأبد ، في النار نعوذ بالله من هذه الحال ، وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه ، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم وعدوبة اللفظ ، وكثرة الفائدة ، وصحة الدلالة » (٢٨) .

والرمانى في هذا يدرس التشبيه من عدة جهات :

أولا : النظر إلى ما فيه من عنصر البيان والكشف فقد أبرز هذا التشبيه الأمر الذي يدرك بالفكر في صورة ما يدرك بالحوس ، فأعمال الكافرين الذين

يأملون تفعلها كالإحسان ، وصلات ذي القربى لا يجدون لها جزاء يوم القيامة
حينما يكونون في أشد الحاجة إلى هذا الجزاء . وهذه الحالة أبرزها التشبيه
في صورة محسوسة ، هي صورة السراب الذي يخيّل في الصحراء أنه ماء
يتعلق به الظامى ، الملهوف ، وكلما جدّ في الوصول إليه اشتد ظمأه وتحرقه
حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ويضجؤه هول رهيب .

المعنى الذهني هنا ممثل أى مائل في صورة حية يتحرك وترقبه العين ،
الفكرة صارت حدثاً ، وشخصاً ، وصحراء ، وحرأ ، وظمأ ، وكدأ ، ومعاناة ،
ومفاجأة .

ثانياً : استخراج الصفة المشتركة ، التي تجمع الطرفين ويكمن فيها
المعزى ، وقد علق عبد الظاهر عليها كثيراً من صفات التشبيه وعدّها الخيط
الدقيق المدفون في قلب الأشياء ، والجامع بينها . والتغلغل إليه وكشفه
موجب للفضيلة ، والمهم أن صورة الظامى والسراب جىء بها هنا لتؤكد
في النفس عدم انتفاع الكافر بشيء من هذه الأعمال ، مع شدة تلهفه إلى هذا
النفع ، وقد تمثل هذا في تحرق الظامى ، وشدة حاجته إلى الماء ، وانخداعه
بالسراب وكده نحوه ، ثم خيبة أمله في الحصول على ما يريد ، وقد ركز
الرماني ذلك في عبارة أدق من كلامنا حين قال « وقد اجتمع في بطلان التوهم
مع شدة الحاجة ، وعظم الفاقة » .

ولوجازة هذه العبارة وسدادها غلبت عقول أهل العلم فكرروها في
كلامهم .

ثالثاً : النظر في العناصر التي تتكون منها الصورة ، لأن الدقة في اختيار
هذه العناصر هي التي تكسب الصورة ثراء ، وخصوبة ، وتجعلها أقدر
على التعبير والإيحاء ، وبمقدار شمول الدلالة ، واستيعابها ، وقدرتها على
الإشارة والوحي تكون منزلة التشبيه وبلاغته .

واقتر إلى الرماني وهو يشير إلى فحص هذه العناصر . واستنطاقها
بقوله : « ولو قيل يحسبه الرائي ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان
بليغاً ، وأبلغ منه لفظ للقرآن ، لأن الظمان أشد حرصاً عليه ، وتعلق
قلبه به » .

الظامىء يكسب الصورة عمقا بما يوحى به من معنى اللفظة والتحرق ،
رشدة الحاجة ، ثم التخاذل وشدة الإعياء ، ولا ريب أن النظر في اختيار
عناصر التشبيه من أهم ما يعين على استخراج مضمير دلالاته من خفى الخواطر
ودقيق الأحوال والمواجد .

رابعاً : البحث فى الصياغة ودراسة ما فيها من خصائص تفصح عن خفايا
المعانى ثم ما تتصف به من سلاسة أو عذوبة فجلال التشبيه فى الآية الكريمة
كما قال يرجع أيضا إلى حسن النظم ، وعذوبة اللفظ ، وكثرة الفائدة ، وحجة
الدلالة ، وإذا راجعنا صياغة الآية الكريمة . نستخرج منها هذه الصفات
نجد فيها التنكير فى كلمة سراب منبئاً عن سراب ضئيل تافه ، وتظهر هذه
الإشارة الدقيقة حين نذهب بهذه الخصوصية ونقول : أعمالهم كالسراب ،
ووراء ذلك ما وراءه من تعلق هذا الظامىء المتحرق بالأمل وإن كان ضعيفا
تائها ، ثم هذه الكاف التى تجعل هذه الأعمال فى مرتبة أدنى من مرتبة
السراب ، ووراء ذلك استخفاف بها وإزراء لها ، ثم وقوع كلمة « شيئاً »
مفعولاً به لقوله « لم يجده » وكان يمكن أن يقول لم يجده ماء ولكن كلمة
شيء جعلته عدماً مطلقاً ، ثم فى ذكر ضمير السراب حيث قال « لم يجده » ، وكان
يمكن أن يقول لم يجد شيئاً ولكن الضمير نص على الأمل المنشود وصيره
عدماً ، وفى ذلك إبراز للمغزى وخيبة الأمل ، وشيء آخر فى هذه الهاء هو
تهيئة الكلام لقوله بعد ذلك « ووجد الله عنده » ، لأن لو قال حتى إذا جاءه لم
يجد شيئاً بدون الهاء لكان متناقضاً مع قوله « ووجد الله عنده » ، ثم فى كلمة
« حتى » التى تشير إلى نهاية رحلة شاقة ، ومعاناة طويلة ، يجهده فيها الظمأ
ويحفزه إليها الأمل ، ثم فى هذا الشرط الذى ربط العدم بالسعى وجعله
جواباً ونهاية له ، ثم إن القصة لم تنته بعد ، وإنما هناك هول مذهل يصوره
قوله « ووجد الله عنده فوفاه حسابه » ولك أن تنظر إلى قوله « ووجد الله »
والأصل عذاب الله وجزاءه ، ولكن التعبير أفاد أنه وجد ذى الجلال سبحانه ،
وفى ذلك من الرهبة ما فيه الرهبة ، وخاصة أن هذا الكافر ينكر وجود الله ،
ثم تفجأ هذه الحقيقة وهو فى تلك اللحظات القاهرة ، وانظر إلى هذه الفاء
فى قوله « فوفاه حسابه » ما تشير إليه من سرعة الكفح ، ونزول العذاب ،

ثم انظر إلى إسناد التوفية إلى ضمير ذي الجلال والله هو الذي يتولى تعذيبه بنفسه ، وفيه من الدلالة على شدة الغضب ما فيه ، ثم تأمل كلمة حسابه ، وما تشير إليه من الإنصاف ، فكل ما أشار إليه الكلام من الرهبة وسرعة المكافحة بالعذاب ، وشدة الغضب ليس فيه مجاوزة وإنما هو بحساب دقيق .

هذه هي الحدود التي رسمها الرماني لدراسة صور التشبيه .
ولا تظن أننا تزيدنا في الاستخراج من كلامه ، وأضفنا إليه ما لا يفيد .
لأننا ننظر هنا إلى مقالة الشيخ عبد القاهر في وصف كلام أهل العلم في هذا الشأن وأنه كالتبیه على مكان الخبيء . ليطلب موضع الدفين ليبحث عنه ، وكما يفتح لك الطريق لتسلكه وتوضع لك القاعدة لتبنى عليها (٣٩) .

وهذا كلام مهم ، ويجب أن يعتمد في قراءة كلام العلماء ، ولذلك أعتقد أن هذه الدراسة تنال من كلام الرماني ما قرب ودنا ، ولا يزال الخبيء من كلامه مكنونا ، ونعم فالذي قلته في تفسير حسن النظم وعذوبة اللفظ ، وكثرة الفائدة ، وصحة الدلالة ، سطوح من قشور ولا يزال وراء هذه الكلمات الأربع من سرائر العلم ما تحفى دونه الأقلام .



ثم تتابع الرماني متابعة سريعة في بعض شواهد محاولين الكشف عن دقائق في فروق الصور هدى إليها وهي دقائق نفيسة .

قال في تعليقه على قوله تعالى :

« مثل الذين كفروا بربهم ، أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف ، لا يقربون مما كسبوا على شيء » (٤٠) .

فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه فقد اجتمع المشبه والمشيبه به في الهلاك ، وعدم الاتتفاع والعجز عن الاستدراك لما فات ، وفي لك الحسرة العظيمة ، والموعظة البليغة « والذي لا تقع عليه الحاسة هو أعمال الكافرين من حيث إنها تذهب بددا لا ينتفعون بشيء منها ، فقد تمثل

(٤٠) إبراهيم : ١٨ .

(٣٩) دلائل الإعجاز ص ٤٠ .

هذا المعنى في صورة الرماد الذى تعصف به الريح ، وتذهب به في جهات هبوبها ، ولا يبقى منه شيء ، وهذه الصورة وإن كانت تشترك في الموضع مع صورة السراب إلا أنها تختلف عنها اختلافا دقيقا ومهما ، وذلك في المعزى ولب الغرض . بيان هذا ، أن الصورة الأولى تهتم بتصوير اللهفة ، والحاجة الماسة إلى الانتفاع بهذه الأعمال ، ثم الخيبة والمفاجأة بخديعة الأمل ، وأنه ما كان إلا وهما ، ولهذا كانت عناصرها الظامى والسراب ، وهاتان الكلمتان هما ترى لهما دلالة قوية على هذا المعزى بل إن كلمة السراب تكاد تكون رمزا حيا في هذا الباب .

أما الصورة الثانية فإنها تهتم ببيان عدم النفع لأعمال الكافرين وأنها تصير يوم القيامة بددا ، من غير أن تركز على معنى اللهفة والتعلق الذى ركزت عليه الصورة الأخرى ، وكانت عناصر الصورة هنا هي الرماد ، والريح ، واليوم العاصف ، وكلها كما ترى تؤكد معنى الضياع ، وأنهم لا يقع في أيديهم من أعمالهم شيء ، وقد أدرك الرمانى ذلك وأشار إليه إشارة قريية حين قال في التعليق على الأولى « وقد اجتمعا في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة » وقال في الثانية « وقد اجتمع المشبه والمشبّه به في الهلاك وعدم الانتفاع والعجز عن الاستدراك » فالجامع هناك بطلان متوهم مع شدة الحاجة ، والجامع هنا هلاك وعدم انتفاع ولا شك أن الرمانى نظر في هذه الصورة نظرا رقيقا حتى استخرج هذه القرون وطريقة تهدينا إلى النظر في كلمة رماد وما فيها من معنى الاحتراق والضياع والخفة ، وقلة الشأن ، ولهذا أوثرت على كلمة التراب لأن التراب قد يكون فيه تقع كما أنه ليس فيه معنى الاحتراق ، والتفكير في كلمة رماد يفيد معنى التحقير والضالة والكاف هنا لها دلالة الكاف في المثال السابق ، وهذه الباء في قوله « اشتدت به الريح » تفيد أن الريح قد اقتلعتة وذهبت به ، بخلاف قولنا اشتدت عليه ، فقد تشتد عليه وهو ثابت لا يتبدد ، ثم في قوله « عاصف » وإيقاعه صفة لليوم فصار اليوم نفسه عاصفا ، والعصف وصف للريح ، ولكن انتقال هذه الصفة إلى اليوم يشير إلى شمول العصف ، واستفراقة اليوم كله ولو قال اشتدت به ريح عاصفة لأمكن أن تكون هذه الريح تعصف ساعة ثم تهدأ ، وفي ذلك إشارة إلى استمرار العصف الشديد بهذا الرماد ، والذهاب به في

كل أفق ، وليس بعد ذلك ضياع . واضح أن التشبيه بكلماته وصياغته متَّجه إلى إبراز معنى الضياع والهلاك وعدم الانتفاع الذي لحظه الرمانى . هاتان صورتان من النوع الذى أخرج به ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، ويلاحظ أن الحاسة هنا حاسة البصر ، وهو أكثر في تصوير القرآن من غيره ، كما هو كذلك في الأدب والشعر ، وذلك لأن المحسوسات البصرية أكثر تنوعا . ففيها الألوان والأشكال ، والهيئات ، وذلك عالم فيح تتقلب فيه البصائر ، وتلتقط منه المشابهة ، ومن آيات الله أن كثيرا من الألوان والأشكال والهيئات متشابهة في الطبيعة ، ولهذا يكون للتشبيه المنتزع منها تأثير مهما اختلفت الأزمنة والأمكنة ، فالكل رأى الغروب والشروق ، والشمس ، والقمر ، والسحاب المسخر والبحار والأمواج وكلما تقاربت البيئات كانت المرئيات أقرب إلى التشابه حينما لا ينتزع التشبيه من هذه الكونيات الواحدة كالتشبيهات المنتزعة من الحيوانات والأنواء وما يشبه ذلك .

ثم ذكر الرمانى صورا من التشبيه الذى أخرج فيه ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به كقوله تعالى : « واذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة » (٤١) . . .
 أى قلعناه ورفعناه كقوله : « ورفعنا فوقهم الطور » (٤٢) . . .

فاتتزع الجبل ورفعته فوق رؤوس اليهود شيء ليس واضحا في التصور . لأننا لم نر قط جبلا قد اقتلع من مكانه ، ورفع فوق رؤوس قوم كما حدث لليهود حين تمردوا على أحكام التوراة ، فقد حدث أن رفع الله الطور على رؤوسهم بمقدار عسكرهم ، وقيل لهم إن قبلتموها بما فيها وإلا ليقعن عليكم ، فلما نظروا إلى الجبل خر كل رجل منهم ساجدا على حاجبه الأيسر ، وهو ينظر بعينه اليمنى إلى الجبل خوفا من سقوطه ، ولذلك لا ترى يهوديا يسجد إلا على حاجبه الأيسر ، ويقولون هى السجدة التى رفعت عنا العقوبة ، هكذا قال الزمخشري ، ولما كانت هذه الصورة غير مألوفة في مجارى العادات ألحقها القرآن بصورة المظلة أى كل ما أظل من سقف أو غيره ، وهى صورة شديدة الإلف ، وهكذا ينتقل المشبه من الغرابية والغموض إلى الإلف

(٤٢) النساء : ١٥٤ .

(٤١) الأعراف : ١٧١ .

والوضوح قال الرماني : « وهذا بيان قد أخرج ما لم تجر به العادات إلى ما قد جرت به العادة ، وقد اجتمعا في معنى الارتفاع في الصورة ، وفيه أعظم الآية لمن فكر في مقدورات الله تعالى عند مشاهدته لذلك ، أو علمه به ، بطلب الفوز من قبله » (٤٣) .

ويذكر من هذا اللون قوله تعالى :

« انما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى اذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها آتاها أمرنا ليلا أو نهая فجعلناها حصيدا كان لم تفن بالأمس » (٤٤) .

المشبه هو مثل الحياة أي حالها وقصتها في إقبالها وبهجتها ثم توليها ، والمشبه به هو الصورة المكونة من ماء ينزل من السماء ، ليختلط به نبات الأرض فيزهو النبات ، وتتزين به الأرض ثم يصبح فناء ، والمشبه وهو حال الدنيا في بهجتها وفنائها وإن كان يتكرر إلا أن الإحساس به ليس بنفس درجة الإحساس بصورة النبات الزاهي الذي يصيبه الذبول ، لأن ذلك يقع كثيرا تحت البصر والسمع ففي كل وقت نرى نباتا يحيا ونباتا يموت ، نرى النضارة والذبول يمثلان أمامنا ، نرى ذلك في الريف والحضر ، والقرى والمدن ، نرى كل يوم أغصانا وأعشابا وأوراقا ذابلة تسقط يمثل أمامنا فيها الفناء ، ولهذا كثرت هذه الصور في القرآن ، لأنه أراد أن يلفت في كل حال إلى المصير المحتوم ، وأراد أيضا أن يلفت إلى ضرورة التفكير فيما يحيط بالمسلم ، ويقع عليه نظره ، وضرورة أخذ العظة الوجدانية من الأشياء .

وإليك صورتين أخريين تعالجان هذه الحالة ، وتتفرد كل واحدة بفرق دقيق قال تعالى في سورة الحديد :

« أعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الاموال والاولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما » (٤٥) .

(٤٤) يونس : ٢٤ .

(٤٣) ثلاث رسائل ص ٨٢ .

(٤٥) الحديد : ٢٠ .

وقال سبحانه :

« واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح » (٤٦) ..

وقرآن هذه الصور يفسح مجالا لدراسة دقيقة تبحث الأسباب التي من أجلها بنى التشبيه في الآية الثالثة على الطى حيث ذكر قوله فأصبح هشيما عقب الاختلاط فطوى بذلك مراحل حياة النبات وزهائه . فلم يتكلم عن أخذ الأرض زخرفها به كما أشارت آية يونس ، كما أن آية الحديد لم تشر إلى نشأة النبات ، وإنما أشارت بعد ذكر الغيث الى مرحلة منه يعجب الكفار أى الزراع . هذه فروق لو أعطيناها مزيدا من المتابعة للكشف لنا عن أسرار لا يفهم القرآن فهما دقيقا في غيتها ، خذ قوله في آية الحديد « ثم يهيج » وتأمل سر اختيار هذا اللفظ للتعبير عن حال النمو والنضارة ، وقد عبر عنه في آية يونس بقوله :

« أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها » ..

وهذا اللفظ ملائم لملاءمة دقيقة لحال المشبه وهو اللعب والتفاخر ، والتكاثر ، وما في ذلك من الهيجان والجلبة ، وآية يونس لم تهتم بما اهتمت به آية الحديد من اللهو واللعب والغرور وما شابه ذلك مما يجرى في الحياة الدنيا ، وإنما اهتمت بشرح خطوات هذه الحياة الدنيا التي تخطوها في طريق النهاية ، فتابع مراحل نزول الماء من السماء ، ولم تدع حالة إلانصت عليها ، فهو ينزل من السماء فيختلط به نبات الأرض ، وهكذا تمضي فتصف أثر هذا الاختلاط وأنه يخضر ويزدهر وقلبس به الأرض حلا من أجمل الحل ، وهكذا لا تجد هنا وثبة ولا طيا ، وقد طوت آية الكهف كثيرا من الصور ، بل إنها ذكرت طرفيها فقط وطوت ما بينهما ، فقد ذكرت الماء الذي أنزله الله من السماء فاختلط به نبات الأرض ، ثم ينتقل الكلام إلى النهاية :

« فأصبح هشيما تذروه الرياح » ..

ولم يفصل النضارة والنماء ، والتكاثر ، والزينة والزخرف الذي فصله هناك ، لأن السياق هنا ليس سياق تحليل للحياة الدنيا ورسم خطواتها ،

وإنما هو تصوير للإقبال ثم الإغراض وهو الأثبه بحال الصاحب الذي أحيط بشمره بعد ما كانت له جنة لا يظن أن تبيد أبدا . هذه نظرات عجيبة في هذه الصور وإذا اقتربت منها أكثر وجدت فيها أسراراً أجمل وخواطر أعظم ، وكان الرمانى يقصد إلى هذا اللون من البحث حين ساق آية يونس وآية الحديد في قرن واحد وعلق على آية يونس بقوله « وقد اجتمعنا في الزينة ، والبهجة ثم الهلاك بعده ، وفي ذلك العبرة لمن اعتبر والموعظة لمن تفكر في أن كل فان حقير وإن طالت مدته ، وصغير وإن كبر قدره » وقال في تعليقه على آية الحديد « وقد اجتمعنا في شدة الإعجاب ثم في التغير بالانقلاب » وفي ذلك الاحتقار للدنيا والتحذير من الاغترار بها ، والسكون إليها » وهذا واضح في أنه أدرك ما ينطوى عليه التشبيه الأول من تحليل ومتابعة لأحوال النبات الذى أتيت له مراحل عديدة من الانبات واليناعة ، وأنه أدرك ما في الثانية من شدة الإعجاب والتهيج ، انظر إلى قوله في الأولى « وإن طالت مدته » وإلى قوله في الثانية « ثم في التغير بالانقلاب » .

ومن صور التشبيه التى أخرجت ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به عند الرمانى قوله تعالى في وصف قوم عاد لما أرسل عليهم ريحا صرصرا :
« انا ارسلنا عليهم ريحا صرصرا في يوم نحس مستمر . تنزع الناس كأنهم أعجاز نخل منقعر » (٤٧) . .

والنخل المنقعر أى المنقلع من أصله الملقى على الأرض من قولهم قعر النخلة فانقمرت أى قطعها من أصلها فسقطت ، التشبيه هنا يشير إلى أن القوم استؤصلوا بهذا العذاب ، وتأمل قوله **« تنزع الناس »** وما في كلمه **« تنزع »** من معاناة في النزاع تصف مقاومة القوم لهذه الرياح ، ومحاولتهم اليائسة في التثبيت بالسلامة والبقاء ، ثم تأمل كلمة **« صرصر »** ، والريح الصرصر هى الشديدة . التى يتكرر لدعها والتكرار في اللفظ يفيد مضاعفة المعنى ، وانتزاع الناس وصرعهم بالرياح ليس من الصور المألوفة بخلاف اقتلاع الجذوع وسقوطها على الأرض وبذلك تقرب الصورة من النفوس وتستقيم في الإدراك .

أما التشبيه الذي يعتمد البداة أى إخراج مالا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بها . فقد ذكر الرماني منه قوله تعالى :

« وجنة عرضها كعرض السماء والأرض » (٤٨) . .

اعتمد التشبيه هنا على أن جلى في النفوس وكأنه من الأمور المعلومة بالضرورة ، فإن هذا العرض أرحب وأفسح ما تعرفه النفوس ، وتحسه إحساساً منكشفاً ، الصورة إذن تصف بعدا فيحيا لعرض الجنة من غير معاناة في التصوير ، ومثله قوله تعالى :

« مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل

أسفارا » (٤٩) . .

فقد ربطت الآية الكريمة بين حفظة التوراة الذين يجهلون ما حفظوه ولا ينتفعون به ، وبين الحمار في جهله بما يحمل ، وإدراك النفوس لجهل الحمار بحمله من المدركات القطرية لأن الحمار مثل حي للعبادة والغفلة ، وهذا المفزى الذي أبرزه الرماني لم يلتفت إليه البلاغيون من بعده إلا نادرا ، وإنما يهتمون في هذه الآية بتشكيل الصورة وترباط أجزائها ، وصيرورتها شيئا واحداً ، وهذا مهم وضرورى في التعرف على مغزاها ولكن الرماني هنا يلتفت إلى شيء آخر يتعلق بمستويات الوعي بالأشياء أو مستويات إدراكها ، فهناك إدراك بالبداة ، وهناك إدراك بالإلف والعادة ، وهناك إدراك بالحاسة ، وهكذا ، وتقريب المعانى وإبرازها والكشف عنها بتلك الوسائل هو مناط البحث عند الرماني . وهذا مهم ، وادمان النظر فيه يفتح آفاقا جديدة من النظر المتوسم لأحوال الإدراك وصوره ، ودرجاته ، وهذه دراسة متراجبة وبيان كيف أسس أهل البيان بيانهم عليها أكثر منها تراجبا ، ثم ماذا كان من القرآن في هذا الشأن أكثر وأكثر .

ومن التشبيه المعتمد على البداة قوله تعالى في وصف مصارع قوم عاد:

« سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسوما فترى القوم فيها صرعى

كأنهم أعجاز نخل خاوية » (٥٠) . .

(٤٩) الجنة : . .

(٤٨) الحديد : ٢١ .

(٥٠) الحاقة : ٧ .

فالقوم هنا صرعى كأعجاز النخل الخاوية أى الخالية من الحياة والنفع ، وخلو أعجاز النخل من الحياة والنفع أمر بدهى فى إدراك الناس ، ثم هو وصف ثابت للجذوع الخاوية ، بخلاف اقتلاع الجذوع وطرحها على الأرض كأنها مصروعة ، فإن ذلك معنى فى الجذوع ليس من أوصافها الثابتة وإنسا هو وصف طارىء ، ولهذا عده الرمانى من القسم الثانى ، وواضح أن أحد التشبيهين عنى بيان حالهم حين انتزعتهم الريح من الأرض ، وصرعتهم ، وعنّى الآخر بيان ما صاروا إليه من الجمود ، وبيس الأعضاء ، وخلائها من الحياة ، التشبيه الأول عنى بالاجتثاث والاستئصال ، والتشبيه الثانى عنى بخوائهم ، وفراغ إشكالهم ، وكأنه يلج فى دواخلهم ليكشف هذا الداخل ، والأول يهتم بالصورة الخارجية ، وما فيها من رهبة موحشة وهى صرعهم على الأرض كأعجاز النخل المنقر .



أما إخراج مالا قوة له فى الصفة إلى ما له قوة فيها ، أعنى الحاق الناقص بالكامل فمنه قوله تعالى : « **وله الجوار المنشآت فى البحر كالأعلام** » (٥١) . .

فقد شبه السفن المرفوعات الشرع المنشآت الأمواج فى البحر بالأعلام أى الجبال الطويلة ، والصفة المشتركة هى العظم وهى فى الجبال أقوى ، والمراد هنا تجلية مظهر من مظاهر قدرة الله سبحانه ، فى أنه يُيسّر لهذه الجوارى الضخمة الحركة على سطح الماء .

وهذا نوع من التشبيه عند الرمانى وهناك صور لا ينظر فيها إلى قوة النصفة وضعفها ، وإنما ينظر إلى مستوى الوعي بالصفة فى التشبه به كالعلم بالبداهة فى جذوع النخل الخاوية ، والخلو من الحياة والفراغ من النفع صفة مشتركة ثم إنها ليست فى الجذوع أقوى ، وليس عرض السموات والأرض أوسع من عرض الجنة ، هذه تشبيهات لا ينظر فيها إلى قوة النصفة أو ضعفها ، وإنما ينظر إلى أن الوعي بالصفة فيها وعنّى ظاهر ، وأن العلم بذلك ضرورى ، ومثل هذا يقال فى الصور التى اعتمدت على المؤلف

ومجاري العادات مثل تشبيه تنق الجبل بالمظلة ، وانتزاع الناس بأعجاز
التخل المنقر ليس المشبه به أقوى من المشبه في هذه الصفات ، لأن المصروع
كجذع النخلة المنقورة في الصرع ، ولا زيادة لأحدهما على الآخر في الصفة ،
ومثله تنق الجبل فوقهم والمظلة ، والمهم هو تقريب الصورة غير المألوفة بإبرازها
في صورة معتادة مألوفة ، وهذه المناحي في التشبيه لم تعط حقها من دراسة
التأخرين لأن التقسيمات قد غلبت وذهبت بتلك الملحوظات الحية .

وليست التقسيمات التي ذكرها التأخرون مقطوعة عن تصور الرمانى
بل إتنا لو أمعنا نجدها هناك . فالذى قالوه في أغراض التشبيه ، وأنه يكون
بيان الإمكان واستشهدوا له بقول أبى الطيب :

فإن تفق الأنعام وأنت منهم

فإن المسك بعض دم الغزال

لا يبعد عما ذكره الرمانى في تشبيه ما لم تجر به العادة بما جرت به ،
والمقصود في البيت وشواهد الرمانى هو أن الشئ الغريب الذى من شأنه
أن تنكره النفوس يلحق بمثله مما تألفه وتقبله ، وبهذا تسلك بالغريب سبيل
التقريب فتوقعه في القلب موقعا يأنس به ، ولكن تقسيمات التأخرين لم تقم
أصلا على هذا الأصل الذى قلنا إنه يعتمد على مستويات الإدراك ، وإنما
قامت على أصول أخرى التقت مع هذا الأصل في بعض الأفكار ، وهى
لا شك أصول نافعة في تذوق الكلام ، فعبد القاهر مثلا يلتفت إلى التمثيل
وغيره ، وهو تقسيم يلتقى في بعض نواحيه بما ذكره الرمانى في إخراج مالا
تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه ، وقد أشرنا إلى ذلك ، كما أن عبد القاهر
وغيره عنوا بحال المشبه به من حيث كونه شيئا مفردا أو متعددا أو مركبا
وهذا نظر جيد وباب يدق في جوانب كثيرة منه ، والذى أريده هنا هو
ما أجده من دقة ملاحظة الرمانى حين نظر إلى التشبيه هذه النظرة ، واهتم
بوظيفته البيانية وبأحوال المعانى التى ينهض ببيانها ، وإقناع النفس بها ، من
حيث إنه طريق نسله لإيناس القلوب بالأفكار الغريبة ، والأصوات غير
المألوفة ، المهم في مبحث الرمانى أن تسلك بالمعانى الطريق الواصل بها ، وعلى
المتكلم أن يحسن تأنى هذا الطريق وخاصة سوق هذا الجانب الغريب من

المعاني والبعيد عن الإلف ، عليه أن يبحث في الأشياء لعله يجد مشابهاً لهذه الأفكار تألفه النفس ، فيقرن هذه بتلك ، ويحتج للغريب بالقرب ويقرع باب القلب بما يآلف ، هذا الفكر كما ترى موجه كله إلى وعى النفس وناظر إليه ، أو باحث عن الجهة التي يمكن أن تسلك الفكرة سبيلها ، هذا إذن منهج غير المنهج المألوف في هذا الباب ، وأعنى بالمنهج طريق النظر وتناول المسائل ، ولا أرجحه على غيره ، ولا أرجح غيره عليه فلكل طريقته التي لا غنى عنها وإنما أرجح المنهج الذي يستوعب هذه وغيرها يقتصرها في رحيق واحد ، وهذا لا يزال مغنياً في الدراسة البلاغية .



ووجه كون التشبيه في القرآن باباً من أبواب بلاغته المعجزة هو ذاك الوجه الذي قلناه في الإيجاز ، ولم ينبه الرماني هنا إلى ما نبه إليه هناك ، ولعله اكتفى به أو لحظ أن كثرة الشواهد القرآنية التي أبان عن أسرارها تهدي إلى معرفة الإعجاز فيه ، ولكننا لا ندرك ذلك إدراكاً يضع اليد على حقائقه إلا إذا استقصينا تشبيهات القرآن وأبنا عن طرائفها في كشف غوامض المعاني والأصوات والمواقف وكيف رمت بها في القلوب من أيسر طريق . وهذا باب عصي من أبواب المعاني لأن الأحداث فيه غريبة ، والصور غير مألوفة ، ووظيفة العبارة أن تجعل الغريب غير المألوف ليس في مرتبة القريب المألوف فحسب ، وإنما تجعلها في درجة الأمور المعلومة بداهة أو الأمور المطروحة في مطارح العيون .

ثم تستقصى تشبيهات الجاهلين وتدرسها دراسة تتناول صورها وطرائفها وأهدافها ، وما تناولته من مواقف وأحداث ، ودرجة هذه الأشياء من حيث الإدراك وقبول النفس لها ، أو تفورها عنها ، وإلى أي مدى نجح التشبيه في تأنيها ، وكيف كانت تطول أو تقصر ، وما هي قبوضات المشبهات بها التي تنعكس على المشبات ، وما تشيعه في السياق من أجواء ؟ وما علاقة ذلك بغرض الكلام ومرماه ؟ وما علاقته أيضاً بأحوال المتكلم وبيئته وظروفه ومزاجه ؟ ولماذا نرى مثلاً في تشبيهات الصعاليك ما لا نجد في غيرها ؟ وما هي الخصائص التي تميز تشبيهات زهير ، أو طرفة أو لبيد ؟ وهكذا .

ثم هل نجد في الشعر تحليلاً لموقف نفسى بالغ في الشراء والتعقيد والاضطراب على حد ما وجدناه في آية « كسراب بقية » ؟ وهل صور الشعراء موقف الضياع على الحد الذى صورته آية « كرماد اشتدت به الريح » ؟ وهل استطاعوا أن يصوروا موقف الحيرة والفرع الذى صورته آية « مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً » ؟

وهل صورت تشبيهاً حدثاً طاعياً نزع الناس في يوم نحس كأنهم أعجاز نخل خاوية ؟ وهل سجل الشعراء تأملاً راصداً للوجود والغناء على حد ما رأينا في آية يونس ؟ وهل دخل الشعر باب الإيمان والكفر وأبان أحوال المعبودات وأحاط بأقدارها على حد ما ترى في آية العنكبوت ؟ إلى آخر هذه الآفاق التى ارتادتها تشبيهات القرآن ؟

وهذا كله لا يبين منه شيء إلا بجهد جهيد يستخرج خوافى المعانى وشواردها من مضابئها فى بطون الكلمات ، ويتذوقها تذوقاً يعتمد على الخبرة الواعية بأحوال اللان وأسراره وطرائقه ، فيستطعم مطلقه ومقيده ، ومرسله ومؤكده وخبره واستخباره ، ومعرفه ومنكره ، ومقدمه ومؤخره ، ومفصوله وموصوله ، أو قل هو التذوق الذى يعنى « حسن النظم وعذوبة اللفظ ، وكثرة الفائدة ، وصحة الدلالة » وهذه أربعة همك من أربعة - أى حبك - هى :

* الاستعارة :

وهذا الفن على كثرته ووفرته فى الشعر والكلام إذا تأملته وجدت الشذرات المتوهجة فيه نادرة جداً ، فإذا كانت أساليبه مترادف بين يديك فقل أن تجد فيها ما كان مثل قوله « أمات الليالى شوقه » أو « ساق الثريا فى ملاءته الفجر » و « البدر يكرع فى أنجم الفلك » و « لما تلاقينا قضى الليل نجه » و « الحرب تركب رأسها » و « حططت عن ظهر الصبا رحلى » و « توفى الليل جناحاً من الدجى » و « الشمس تقضى حشاشة نازع » •

عمرت يكاتمك الزمان حديثها
حتى إذا بلغ السائمة أحسا

فاستنطق العود قد طال السكوت به

لن ينطق اللهو حتى ينطق العود

وما أشبه ذلك مما لو تأملته رأيت فيه الإبداع الرفيع ، والذي لا تناله
إلا المواهب النادرة ، وقد ثقَّب ديوان الشاعر الفحل فلا تقع فيه
إلا على القليل من هذا النمط .

والاستعارة من الفنون التي تشف عن طبيعة الشاعر وحسه ، وكيف
تستحيل الأشياء في وجدانه إلى حالة جديدة ليست هي الأحوال الأليفة التي
تراها عيون الناس ، فالنور مذخور الخطأ ، والصبا له ظهر يطرف عليه الشاعر
في أودية لهوه ، ثم تراه يحط رحله بعد ما أجهدته التجوال .

وهكذا ترى الأشياء تنتفض وتتحرك ووراء ذلك قوة النفس التي حركت
هذا الكون الهامد ، وصيرت الأشياء على ما ترى ولعل الرمانى أدرك ندرة
التفوق في الاستعارة مع شيوعها فذكرها بابا من أبواب البلاغة العالية في
القرآن لأننا حين نضع بين أيدينا شذرات الشعراء في الاستعارة ونضع يازائها
ما كان مثل قوله تعالى : « واحاطت به خطيئته » (٥٢) ..

أو قوله : « لقد تقطع بينكم » (٥٣) ..

أو قوله : « وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض » (٥٤) ..

وقوله : « يفتى الليل النهار يطلبه حثيثا » (٥٥) ...

وجدنا ما لا يحتاج إلى بيان ..

وقد رأينا الرمانى مهتما بأشياء هي تحديدها والفرق بينها وبين التشبيه ،
والعرض الذي تحققه وتحديد عناصرها ، وتذوق صورها .

فالاستعارة عنده تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة
على جهة النقل للإبانة .

(٥٢) الانعام : ٩٤ .

(٥٥) الاعراف : ٥٤ .

(٥٣) البقرة : ٨١ .

(٥٤) الكهف : ٩٩ .

وهذا التعريف تعريف للاستعارة بمعناها المصدرى ويؤكد على حقيقة مهمة هي أن الكلمة فيها علقت على غير ما وضعت له أى جعلت بإزاء معنى ليس هو الذى وضعت بإزائه واستقرت دلالتها عليه .

وبهذا ميز الرمانى الاستعارة ، وفصلها عن التشبيه ، وابرز أهم ما تتميز به وأنه نقل الكلمة عن معناها . وكان هذا هو بداية فهم واضح لهذه المسألة وقد ارتضاه جمهور المحققين ، فى مقابلة قلة خلطت بعض صور التشبيه فى الاستعارة .

ومراجعة آراء البلاغيين فى هذه المسألة تكشف كثيرا من الخلط ، وخاصة فى تحديد آراء العلماء . وقد كتب عبد القاهر حاشية جيدة على كلمة النقل التى جاءت فى تعريف الرمانى وعلى بن عبد العزيز وغيرهم لأن عبد القاهر نظر فوجد أن الكلمة لو كانت نقلت من الأسد مثلا إلى الشجاع لما كان هناك مبالغة فى التشبيه ، ولما كان هناك معنى لأن نقول جعلنا الشجاع أسداً ، والحناء بدراً ، وغير ذلك من الأشياء التى تحيلها عن حقائقها ، وتدخلها فى غير أجناسها ، نقل اللفظ اذن لا يفسر الإحساس بالأشياء الذى نراه فى هذه الصور من اختفاء صفات وأحوال وخواص وكأن الأشياء تخلق بها خلقا جديدا وتصير كوائن أخرى ، وهكذا تتداخل الأشياء ويمتص بعضها مزايا بعض وتتهدم حدود الماهيات ، وترى شيئا ثالثا هو نتاج امتزاج الشيين اللذين نسميهما طرفين ، خذ هذا المثال المبذول فى قولك رأيت أسداً ، تجدك فى الحقيقة ترى رجلا ليس كالرجال ، وإنما اكتسب من صفات الأسد ما أخرجه من جنسه ، ثم لا تراه أسدا بكل شيات الأسد الحية فليس له حياة الأسد ولا عياله ، وإنما له اقدامه وجسارته ، الحد الفاصل اذن بين الإنسان والحيوان المقترس بدأ يهتز ، ويأذن بانتقال أفراد من دائرة الإنسان إلى دائرة الأسد ، ولكنهم مع أخذهم جنسية الأسد واطلاق لفظه عليهم فانهم لا يزالون يحتفظون بخصائص آدمية ترشد إليها تلك القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقى للأسد ، وتخرج اذن بجنس ثالث ليس هو الحيوان المقترس ، وليس هو الإنسان وإنما هو الأسد فى صورة انسان . وهذا القدر دقيق بثه اليه الشعراء والعلماء .

وهكذا أحس عبد القاهر أن كلمة النقل لا تفي بالإبانة عن جوهر الاستعارة ولا تستوعبه فقرر أننا في الحقيقة نتجاوز في معنى اللفظ لا في اللفظ، وأتينا ننقل المشبه إلى المشبه به ونجعله فردا من أفرادها، وذلك بقوة الإحساس بالصفات الجامعة وقوة الخيال المحركة والخالقة، وقد اعتذر عبد القاهر بأدبه الجهم عن هؤلاء الاعلام الذين سبقوه وأنهم لم يحللوا فقه الاستعارة بشرح معنى النقل شرحا يهدي إلى طبيعة الحركة الوجدانية المتضمنة في ذلك التصرف، بل أنهم استعملوا كلمة النقل هذه، وهي كلمة موهمة، وتهدى إلى النفس معنى آخر غير ذلك المعنى السخى والحميم لهذه العملية الروحية، ولم يكن الرمانى والقاضى الجرجانى بغافلين عن المضمون النفسى لهذا الأسلوب بدليل ما نراه في معالجتهم لصوره، وإنما صعبت العبارة عنه لغرابته وخفائه، ولا تزال تجد في الإبانة عند رهقا مع كثرة الدراسات التى نجتهد في أن تضي جوانبه، قال عبد القاهر « ومن شأن ما غمض من المعانى ولطف أن يصعب تصويره على الوجه الذى هو عليه لعامة الناس، فيقع لذلك في العبارات التى يعبر بها عنه ما يوهم الخطأ، وإطلاقهم في الاستعارة أنها نقل للعبارة عما وضعت له من ذلك، فلا يصح الأخذ به وذلك أنك إذا كنت لا تطلق اسم الاستعارة على الرجل الا من بعد أن تدخله في جنس الأسد من الجهة التى بينا لم تكن نقلت الاسم عما وضع له بالحقيقة، لأنك إنما تكون ناقلًا إذا أنت أخرجت معناه الأسمى من أن يكون مقصودك، وتفضت به يدك، فأما أن تكون ناقلًا له عن معناه مع إرادة معناه فمحال متناقض » (٥٦)

وهذا كلام محتاج إلى تأمل لأنه ينطوى على حقائق مهمة في طبيعة الشعر والأدب .

والذى ذكره الرمانى في تعليق العبارة على غير ما وضعت له على جهة النقل كان جديرا بتحديد مذهبه في الفرق بين التشبيه والاستعارة وألا يقع فيه لبس، ولكن الرمانى قال بعد ذلك « والفرق بين الاستعارة والتشبيه أن ما كان من التشبيه بأداة في الكلام فهو على أصله لم يغير عنه شيء في

الاستعمال ، وليس كذلك الاستعارة لأن مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة
ليست له في أصل اللغة »

وقد توهم الخفاجي ان عبارة الرمانى تفيد أن ما كان من التشبيه من
غير أداة يدخل في الاستعارة ، مع أن الخفاجي تنبه إلى وضوح الفرق الذى
ذكره الرمانى ونص عليه ، ثم استدرك الخفاجي على الرمانى في ضوء فهمه
لعبارة ، وذكر أن الفرق ليس يقع عنده - أى عند الخفاجي - بين التشبيه
والاستعارة بأداة التشبيه فقط ، لأن التشبيه قد يرد بغير الألفاظ الموضوعه
عليه . ويكون حسنا مختارا ولا يعده أحد من جملة الاستعارة لخلوه من
آلة التشبيه . ومن الغريب أن الخفاجي ذكر من التشبيه المحذوف الأداة
الذى لا يرضى أن يدخله في جنس الاستعارة قول الشاعر :

أسبت لؤلؤا من نرجس فسقت وردا وعضت على العناب بالبرد

وقال انها من التشبيه المحض ولم يتنبه رحمه الله الى أنه من الاستعارة
المحضة لأن العبارة فيها علقت على غير ما هى له بواسطة النقل ، وقد تراحت
الاستعارات في هذا البيت كما ترى حتى ذكر أبو هلال أنه أجمع ما قيل
وأنه ليس له نظير .

ومن الغريب أيضا أن ابن الأثير والعلوى ذكرا أن الخفاجي من القليل
الذى يدخل التشبيه المحذوف الاداة في الاستعارة وهذا ضرب من الخلط
الذى أشرنا إلى أنه يكثر في هذا الباب . وقد ذكر الرمانى أن تعليق العبارة
على غير ما وضعت له يكون للإبانة ، ولم يذكر للاستعارة غرضا آخر غير
هذا الغرض ، وقد أضاف أبو هلال المبالغة والاختصار . وأضاف غيره
غيرها ، ولم أعرف أحدا من أهل العلم ذكر للاستعارة غرضا واحدا غير
أبى الحسن رحمه الله .

وقد كان يدرك المعنى الواسع لهذا الغرض الذى ذكره ، وهو غرض
يتسع حتى يستوعب مقالة القدماء والمحدثين في مقاصد هذا الاسلوب . لأن
الإبانة تعنى أن يفصح التعبير عما يجده قائله ، وأن يكشف غوامض فكرته،
ويجلى خوافى نفسه ، وليس للعبارة فضل غير متصل بهذا .

ولو راجعنا الاستعارات التي نتحسها وجدناها قد برعت في خلق
سورة أو فكرة ، هي أقدر على الإيحاء ، والغمضة بعواذب النفس وبوارحها ،
وما يحيط بها من هواجس ، وكأنه قد ثبت في صورة الاستعارة أطياف
وأرواح منبعثة عن هذه الكوائن والعوالم وليس هذا شيئاً غير الإبانة .

وطبيعة معاني الشعر يكتنفها الخفاء والغموض لأنها ترامت إلى الشاعر
من قلب الأشياء ، فالحياة فيها نغم شعري دفين لا تسمعه إلا الأذن الحساسة
والتي تهيات وتعلمت منطق الأشياء ، وهذا الوجود الأبكم له حكايات
شاجيات يحكيها في صمت رهيب وعميق فتسمعه تلك الآذان الخاصة ،
وما أشق ما يجده ذو البيان حين يعالج البَوح بما يجد من هذه الأنعام
الخفية الغامضة والتي تستحيل في نفسه أنباضاً وخوارج عصية .

الاستعارة عند الرماني وسيلة مينة عن أحوال لا يبين عنها لسان الشاعر
إلا بهذه الاستعارة وذلك مع ما في أساليب الحقيقة من السعة والمرونة
والحيوية ما يجعلها قادرة على الإبانة عن كثير من الغوامض والخوافي الملبسات .

الاستعارة الصائبة عند الرماني تفحة يبعثها الأديب والشاعر
فيجمع بها العصي من السوانح والبوارح والأسرار والعواذب ولا تجتمع
هذه وإن لج في طلبها إلا بذلك الأسلوب .

وهذا الذي قلته قليل مما تجده نحت لفظ أبي الحسن حين يقول :
« فكل استعارة لا بد لها من حقيقة ، ولا بد من بيان لا يفهم بالحقيقة »
تأمل قوله : « ولا بد من بيان لا يفهم بالحقيقة » وانظر إلى استعمال
كلمة « ولا بد » .

وقد يقع في وهم من يتسرع في قراءة هذا النص أن قوله : « لا بد لها
من حقيقة » يتدافع مع قوله : « لا بد لها من بيان لا يفهم بالحقيقة » وأنه
« إدام بيانها لا يفهم بالحقيقة » فكيف تكون لها حقيقة ؟

والوجه أن المراد بالبيان ما يشمل ما حول الحقيقة من الأحوال والهواجس
التي أشرنا إليها ، وهي التي يعمرى عنها الكلام حين نرجع بالمعنى إلى صورته
التي تعبر عنها الحقيقة ، فقول الشاعر : « وحططت عن ظهر الصِّبَا رَحْلى »

حقيقة أنه ترك الغنى وما يدعو إليه الصبّا ورجع إلى رشاده ، وبعد ذلك
تبقى في لفظ الشاعر صبايات حوابس هي لب الشعر وجوهر بلاغته .

وهذا هو مراد أبي الحسن بقوله : « بيان لا يفهم بالحقيقة » .

وابن رشيق يخالف هذا المذهب الرشيد في فهم طبيعة هذا الأسلوب
وضروته البيانية . ويذهب إلى أنه « ضرب من الاتساع في الكلام اقتداراً ،
وليس ضرورة لأن ألفاظ العرب أكثر من معانيهم » (٥٧) .

والشواهد الذي ساقها الرمانى من استعارات القرآن الكريم لم يخرج
في تعليقه عليها عن الإشارات التي تكشف غطاء الاستعارة ، وما تبعه في
الكلام من صور ومشاهد ، ووسيلته في ذلك العبارة عن المعنى بأسلوب
الحقيقة الذي تنكف به هذه الصور ، وتنحصر هذه الفيوضات .

وكانت شواهد مادة للدارسين من بعده ، وكان تعريفه لها وتفريقه
بينها وبين التشبيه كذلك ، ومراجعة الأبواب التي درسها وخصوصاً
الاستعارة والتشبيه ، والإيجاز والتلاؤم عند العسكري والخفاجى وابن رشيق
وابن أبى الأصبع تبين عناية هؤلاء الأعلام بجهوده ، وافادتهم منها .
وتكاد تكون آراؤه وشواهد وألفاظه من أبرز ما في هذه الأبواب في كتبهم .

ومما تجدر الإشارة إليه أن تراث الرمانى البلاغى المبثوث في كتب الذين
جاءوا من بعده كثير جداً حتى يبدو به الرمانى علماً من الأعلام البارزين في
هذا العلم ، وهناك نصوص اقتبسها منه ابن رشيق والمظفر العلوى صاحب
الاغريض وابن أبى الأصبع وغيرهم تعالج فنونا من البلاغة ليست في كتاب
النكت ، من ذلك قول ابن رشيق : « قال أبو الحسن الرمانى : الاستعارة
استعمال العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة ، وذكر قول الخجاج :
انى أرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها » (٥٨) .

وكلام الخجاج ليس مذكوراً في كتاب النكت .

وقال أيضاً : « وقال الرمانى : الاستعارة الحسنة ما أوجب بلاغة بيان

(٥٨) العمدة ط ٢ ص ٢٧٢ .

(٥٧) العمدة ط ١ ص ٢٧٤ .

لا تتوب منابه الحقيقة كقول امرئ القيس : قيذا الأوابد، واسترذل قول بعض المولدين : « أسفرى لى النقاب يا ضرة الشمس » بأن قال : أترأه ظن أن الضرة لا تكون الا حسنة ؟ والا فأى وجه لاختيار هذه الاستعارة » (٥٩) .

وهذا ليس فى كتاب النكت .

وقال المظفر بن الفضل العلوى : « وقال على بن عيسى : الحقيقة الدلالة على المعنى من غير جهة الاستعارة ، والمجاز تجاوز الأصل إلى الاستعارة » (٦٠)

وهذا ليس من كتاب الرمانى .

وجمع ما تناثر فى تراث الرمانى من إشارات بلاغية عمل جليل ، وضرورى لأنه يكشف كثيراً من مصادر هذا الباب وهو مبثوث فى كثير من كتبه وأهمها التفسير الكبير ونقض المسائل البغدادية لأن أبا هاشم عرض فيها لنقد الشعر، وكان قليل البضاعة فى هذا الباب مع تقدم فى العلم بالجواهر والعرض ، فكر عليه أبو الحسن ونقض ما أبرم من هذا الشأن .

ولندع هذا ولنمض مع الشيخ فى تذوقه لاستعارات القرآن ، وكان يجتهد فى أن يذوق سخاء الكلمة المستعارة كما قلنا ، وأن يفتش فى مضمورها عن دلالات وصور وإيحاءات ، وكان يصيب فى ذلك إصابة راشدة ، ويوجز الإبانة عما وجد إيجازاً شديداً .

قال تعالى :

« وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا ، لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً . يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجراً محجوراً . وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً » (٦١) .

قال الزمخشري فى معنى قوله تعالى : « حجراً محجوراً » : كلمة يتكلمون بها عند لقاء عدو موتور أو نزول تازلة ، أو نحو ذلك يضعونها

(٥٩) العدة ط ١ ص ٢٧٤ .

(٦٠) نضرة الاغريض فى نضرة القريض ص ٢٣ .

(٦١) الفرقان : ٢١ - ٢٣ .

موضع الاستعاذة قال سيويه : ويقول الرجل للرجل أتفعل كذا وكذا ؟ فيقول حجراً ، وهي من حجره إذا منعه لأن المستعذ طالب من الله أن يمنع المكروه ، ووجه التوكيد فيه كوجهه في قولهم : ذيل ذائل ، وميت مائت ، فالصفة لتأكيد المعنى » .

وقوله : « **وقدما إلى ما عملوا من عمل** » حقيقة قصداً أو عمدنا ، وفي طي هذه الاستعارة صورة حافلة فهناك قوم لا ينضبطون إلا برقابة صارمة ، حاضرة ، ثم غابت عنهم هذه الرقابة ، فتوزعتهم مسالك الضلال ثم قدم عليهم الرقيب المقتدر فأنزل بهم ما أنزل ، وجعل كل ما يحيط بهم هباء منثوراً ، هذه الصورة بأبعادها المائلة في الأشخاص ونوازعها ، وحركات مضمراتها ناشبة كلها في كلمة : « **قدمنا** » قال الرماني : « حقيقة » **« قدمنا »** هنا : عمدنا و**« قدمنا »** أبلغ منه لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر لأنه من أجل إهماله لهم كمعاملة الغائب عنهم ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم » .

قال تعالى :

« **كما أنزلنا على المقسمين . الذين جعلوا القرآن عضين . فوربك نسألهم أجمعين . عما كانوا يعملون . فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين** » (١٢) .

شير هذه الآية إلى أن المعاندين لا تعصمهم ضوابط العقل والأخلاق وموقفهم من الحق والصدق موقف الهازل السفيه الساخر ، يشيرون حوله الأباطيل والأكاذيب فيقولون سحر ، وشعر ، وأساطير ، ويجعلونه مزقاً فيقولون هذه السورة منه صواب وتلك خطأ ، وهذا معنى قوله « **عضين** » والآية توجه الرسول عليه السلام إلى ما يجب في مواجهة هذا اللغظ وهو بلاغ أمر الله بلاغا واضحا نافذاً ، فيحدد مقاطع الحق من الباطل ويبين الهداية والغواية بيانا كاشفاً ، وأن ينصرف عن هؤلاء وعن طريقهم المليسة الهازلة .

وفي هذا إشارة إلى أن الدعوة إلى صراط الله ليست كدعوة الناس إلى

مذاهبهم وآرائهم وأهوائهم ، حين يلجأ أهل هذه المذاهب إلى المغالطة والإثارة والتهيج والتضليل ، واقناع الجماهير ، والسيطرة على عقولها بالحق أو بالباطل .

الدعوة إلى الله وإلى شرعه الحكيم يجب أن تكون واضحة وضوح النور ، محددة غير ملتبسة ، ينصدع اللبس عنها انصداع ظلمة الليل عن جبين الفجر .

وهذا وأوسع منه تجده تحت قول الرماني :

« الصدع بالأمر لا بد له من تأثير كتأثير صدع الزجاج ، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقع » . .

إمعان النظر في أصل الكلمة المستعارة ، وما يُستصحب من هذا الأصل في مجالها الجديد كان مناط نظر أبي الحسن .

فكلمة الصدع وما فيها من تأثير بالغ جعل الأمر أمراً ذا خصوصية خاصة ، وكلمة « طغى » في قوله تعالى : « إنا لما طغنا الماء حملناكم في الجارية » (٦٣) جعل علو الماء علواً قاهراً وكلمة « عاتية » في قوله تعالى : « بريح صرصر عاتية » (٦٤) فيها تمرد وعتو وهكذا تقوم طريقة الشيخ على فحص اللفظ المستعار والتقاط ما يتصل بالسياق من دلالاته الأصلية .

ويصور القرآن هول جهنم ، وما يغلى به جوفها من ضرم وتغيظ ، ما ينبعث لها من حسيس كأنه معالجة نفس مكروبة مكظومة فيقول : « إذا القوا فيها سمعوا لها شهيقاً وهي تفور . تكاد تميز من الفيظ » (٦٥) .

ويشير الرماني إلى أن الشهيق مستعار لصوتها وأنه مأخوذ من شهيق انبأكي ، وكأنه يشير بلفظ : « الباكي » إلى ما يفرغه على الصورة من اختلاط ، وصراخ ، وتصايح ، وفزع ، والشهيق رد النفس ، ويقولون : فحل ذو شأق وصاهل ، إذا هاج فسمع له صوت خارج من جوفه ، وقالوا : إن فلانا لذو شأق وصاهل ، إذا اشتد غضبه . هكذا قال الزمخشري .

(٦٤) الحاقة : ٦

(٦٣) الحاقة : ١١

(٦٥) الملك : ٧ ، ٨

ولو أن الرماني نظر إلى هذا لأثار من الاستعارة معنى تشخص النار
أعنى صيرورتها في صورة فعل هائج ، وإنما لحظ الرماني فيها ملحظاً هو
أشبه بحال القوم حين ألقوا فيها ، فذكر شهيق الباكي ولم يذكر شهيق الفحل
ولا شهيق الغاضب •

ويذكر القرآن صورة كهذه في سورة الفرقان :

« بل كذبوا بالساعة ، واعتدنا لمن كذب بالساعة سعيراً • إذا رأتهم من
مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً وزفيراً » (٦٦) ••

والنار في الموضعين هي النار المعدة لمن كذب ، ويدرك الرماني ما بين
الصورتين من تفاوت دقيق حكيم فالقوم في سورة « الملك » ألقوا فيها
فكان شهيقها شهيق الصارخ الباكي ، وفي سورة الفرقان رأتهم من مكان
بعيد فاستقبلتهم هذا الاستقبال المغيظ المحق ، وكان الزفير الذي هو
إخراج النفس وإرساله أشبه بحال الاستقبال ، والشهيق الذي هو رده
وابتلاعه أشبه بحال إلقاءهم في جوفها وابتلاعها لهم ، وتلحظ فرقاً آخر لم
ينبه إليه الرماني ذلك هو أنهم حين رأتهم سمعوا لها تغيظاً ولم تكدهم تميز
من الغيظ إلا حين ألقوا فيها ، وحينئذ كادت تنشق أي أنها اتقدت بهم
اتقاداً هائجاً مغتاضاً حتى كأنها من شدة ما تجد في جوفها من لهيب وسعار
تكاد تنفجر •

ويبلغ الرماني درجة عالية في التذوق للكلمة المستعارة ، وتذوقه نوع
من المقدرة على استطعام المعاني وفهمها فهما متسعاً بصيراً ، فكلمة العقيم
حين تأتي وصفاً للعذاب يدرك الرماني منها إشارة إلى أنه ليس العذاب الذي
تعقبه رحمة كعذاب العصاة ، والعقم هنا انقطاع تام للخير فليس المراد وصف
العذاب بالألم أو بأنه يهلك ويبيد فحسب وإنما الإشارة إلى ما وراء ذلك ،
وأنه لا خير بعده البتة ، وهذه اللفظة الذكية ، كأنها مستمدة من وعى شامل
بالكلمة القرآنية ، فلم يتعمل القرآن كلمة « العقيم » وصفاً للعذاب
إلا في وصف عقاب الذين كفروا ولا يزالون « في مرة منه حتى تأتيهم

الساعة بفتة أو ياتيهم عذاب يوم عقيم» (٦٧) وقد جاءت وصفاً للريح
 «وفي عاد اذ ارسلنا عليهم الريح العقيم» (٦٨) وأفادت نفس المعنى لأن عاداً
 لم تر لهم باقية ، وجاءت أيضاً وصفاً للمعجوز فقالت : أألد وأنا
 «عجوز عقيم» (٦٩) وجاءت في مثل هذا في سورة الشورى :
 «ويجعل من يشاء عقيماً» (٧٠) أقول : كأن الرمانى يعنى استعمال الكلمة
 القرآنية حين يستوحىها دلالاتها المجازية .

ويتوجه القرآن إلى الجماعة المسلمة مع بداية طريق مسيرتهم لإعلاء
 كلمة الله بتوجيه راشد حين صادفهم موقف من مواقف الاختبار فنزعت
 نفوسهم منازع نفوس البشر ، من حب الدعة والسلامة والمغنم ، ولم يكن
 هذا هو مقتضى الموقف ، وإنما الحسم واعطاء المعاندين درساً قاسياً يعرفون
 به شوكتها ليكون هذا معلماً من معالم الحركة والمسيرة تباشر الجماعة فيه أمر
 الله ممارسة قاسية ، قال سبحانه في هذا :

«واذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة
 تكون لكم ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين» (٧١)

والطائفتان كما يقول المفسرون هما العير أو النفير ، ويدرك الرمانى في
 كلمة : «الشوكة» معنى لطيفاً ذلك هو الإيذاء إلى ما اعتراهم من الخوف
 لأن بها يكون الإيذاء والإيجاع ، وكان من الممكن أن يقول : وتودون أن
 العير أو الغنيمة أو غير الحرب يكون لكم ، ولكنه آثر هذا مع طوله للنص
 على ما في الحرب من الحدة والمخافة ، وتحت هذا ضرب من التعبير
 والإثارة والتهيج .

قال الرمانى : «اللفظ هنا بالشوكة مستعار وهو أبلغ وحقيقته السلاح
 فذكر الحدة الذى به تقع المخافة ، واعتمد على الإيذاء الى النكته» .

ومن صور اهتمامه بالكلمة المستعارة وإدارتها في النفس ليستخرج ألوانها
 وظلالها المستكنة فيها قوله في قوله تعالى : «بل نقذف بالحق على الباطل
 فيدمقه فإذا هو زاهق» (٧٢)

(٦٦) الداريات : ٢٩

(٧٢) الانبياء : ١٨

(٦٨) الداريات : ٤١

(٧١) الانفال : ٧

(٦٧) الحج : ٥٥

(٧٠) الشورى : ٥٠

قال : « فالقذف والدمغ هنا مستعار ، وهو أبلغ وحقيقته بل نورد الحق على الباطل فيذهب ، وإنما كانت الاستعارة أبلغ لأن في القذف دليلا على القهر لأنك إذا قلت : قذف به إليه فإنما معناه ألقاه إليه على وجه الإكراه والقهر ، فالحق يلقي على الباطل فيزيله على جهة القهر والاضطرار لا على جهة الشك والارتياب ، والتعبير عن إيراد الحق على الباطل بالقذف فيه كل هذا الذي لحظه الرماني ولو أنه قال : نرمى الحق بالباطل لما كان فيه تلك الغلبة القاهرة التي تجدها في كلمة نقذف ، ومما أكد هذا المعنى في هذه الكلمة إسناد الفعل إلى الحق جل جلاله ، ونأهيك عن باطل يرمى بيد الله ، ووراء ذلك إشارة خفية إلى أن الباطل ينمو ويتماسك ويشتد بل ويطغى فلا تشبه الاضربة القاهرة تستمد اقتدارها من صلابة الحق ، ويبلغ الرماني الغاية في استشفاف الكلمة المستعارة ، وإستطعام حواشيها الناعمة ، وكيف تتلاءم هذه الحواشي مع طبيعة الغرض ملاءمة تامة ، أو قل كيف تندمج الكلمة في حقيقتها إندماجا كاملا ، ولم نعد نرى الكلمة المستعارة لفظا ينطق وإنما حقيقة تنبض .

يقول الرماني في قوله تعالى : « **والصبح إذا تنفس** » (٧٢) :

« حقيقته إذا بدأ انتشاره ، وتنفس أبلغ منه لما فيه من الترويح عن النفس » وهذا التعليل كأنه هو الرمز الذي أشار إليه عبد القاهر حين قال : إن كلام العلماء في هذا الشأن كأنه رموز أو هو التنبه على مكان الخبيء ليعرف ، فلم يفصح الرماني عن شيء وراء قوله : « لما فيه من الترويح عن النفس » وفيه أن بداية الصبح تشبه التنفس بالنسبة للوجود كله وكان الليل كان آخذا بكظم الحياة عائقا لنبضها فجاء الصبح مؤذنا بالحياة والحركة . هذا المنهج ليس كمنهج المتأخرين الذين يهتمون ببيان المستعار له والمستعار منه والجامع بينهما والمبالغة في وصف المستعار له بالجامع وقل أن يهتموا بشيء في الكلمة المستعارة وراء الجامع وبهذا تحبس بمنهجهم هذه الإشارات الحية في الكلمة المستعارة .

فقوله تعالى : « **وضربت عليهم النلة والسكنة** » (٧٤) .. استعير

فيه الضرب لحصول الذلة لهم ، والحصول في الضرب أكد وأبلغ لأنه أشد ثباتاً وأقوى لصوقاً ، والرماني لم يقف عند هذا الحد من المغزى أعنى التوكيد والمبالغة في لزوم الذلة لهم ، وإحاطتها بهم ، وهذا حسن ، ولكن الرمانى مع ذلك يستوحى كلمة ضرب ويستخرج منها معنى الامتهان والإذلال والنقص ، وهذا المعنى ناشب بها من استعمالها في مثل قولنا ضرب فلان فلانا أو ضربته بالعصا وإن كان المراد بالضرب هنا ضرب الخيمة ولكن هذا المستكن فيها يثيره سياق دون سياق فلا تراه يلوح في مثل قوله :

ان السماحة والمروءة والندى في قبة ضربت على ابن الحشرج

فلا قيمة لما قاله معلق الرسالة معترضا على استخراج هذا المعنى من الكلمة « لأن العرب يستعملون هذا الأسلوب حيث لا يلحظ الإذلال والنقص » وذكر البيت .

والسياق كما قلنا يثير من خيئات الكلمات ومما هو مندرس في معاطفها ما يقتضيه من الألوان الملائمة والخيوط الجارية في نسج سياقه ، فالإذلال المختبىء في كلمة ضرب يظل غير مثار في سياق السماحة والمروءة والندى ، ولكنه يلوح في سياق الذلة والمسكنة وغضب الله .

ويلفت الرمانى إلى ما في الاستعارة من إحضار المعنى وإبرازه بواسطة نقله إلى المحسوسات ، وتصويره في صورتها ، وحين يقول الرمانى عن هذا الأسلوب إنه أبلغ لا يكون المعنى زيادة في الصفة المرادة التى هى الجامع ، وإنما هو أبلغ إلى النفس أى أسرع بلوغا إليها ووضوحا لديها ، فقوله تعالى : **« ولنديقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر » (٧٥) ..**

يقول فيه الرمانى : حقيقته لتعذبنهم ، والاستعارة أبلغ لأن إحساس الذائق أقوى لأنه طالب لإدراك ما يذوقه ، ولأنه جعل بدل إحساس الطعام المستلذ إحساس الآلام لأن الأسبق في انتدوق ذوق الطعام ، فالإحساس بآلم العذاب وإن لم يكن من المعنويات إلا أن العبارة عنه بذوق اللسان أوضح وأظهر لأن الذائق يتجه إلى الشئ الذى يريد ذواقه وهو منتبه إليه .

وكذلك يعتمد القرآن مألوف العادة في بيان الحقائق غير المألوفة

والتجارب الغريبة وقد أشار إلى مثل هذا في التشبيه ، فالنوم من التجارب المعتادة وإذا أحلنا على هذه التجربة حقيقة خفية أظهرتها ، والنوم أقل من الموت في فقد الإدراك ، ولكن القرآن لا يلتفت إلى هذا وإنما يلتفت إلى وضوح الإحساس بالحقيقة فيستعير الرقاد للموت في قوله تعالى :
« يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا » (٧٦)

يقول الرماني : « حقيقته : من مهلكنا والاستعارة أبلغ لأن الإنسان الواحد يتكرر عليه النوم واليقظة وليس كذلك الموت والحياة » .

الاستعارة هنا تقوم على إلحاق الكامل في الصفة بالناقص فيها ، ولكنها تعتمد إلحاق الناقص في مقدار الإحساس بالصفة بالكامل في هذا ، وهذا هو معنى الأبلغية ، ولهذا قلنا إنها البلوغ بالحقيقة إلى النفس .

ومن أجل ما أحضرت فيه المواقف النفسية وتصورت في حياة حية ما لخصه القرآن من محاولة إبليس مع آيينا آدم وأما حواء وكيف وسوس لهما وأغراهما بالشجرة وأوهمهما أنها شجرة الخلود ، وأن من أكل منها تذهب عنه بشرته ، ويتحول إلى ملك ، ويستعصى على الفناء ، وأخذ يردد هذه الإغراءات بصوت خافت ، ويقسم على صدقه ، وأنه لهما لمن الناصحين ، حتى إذا فعلت وسوسته بأبوينما ما فعلت وأنسا إلى ما أشار إليه قال القرآن يجمع كل هذه الملابسات ويجسدها : « ففلاهما بقرور » (٧٧) . .
قال الرماني : « حقيقته صيرهما إلى الخطيئة ، والاستعارة أبلغ لإخراجه إلى ما يحسن من التدلى من علو إلى أسفل » .

والتدلى هنا مناسب من وجوه كثيرة منها أنه ليس سقوطا سريعا وإنما كان أبونا صلوات الله عليه يتجه إلى ما جرت به الحكمة ببطء شديد ، فلم ينصرف إلى الشيطان ، ولم يركض في واديه ، وإنما كان معلقا بين الصواب والخطأ ، يقترب ويتدلى ، ومنها أنها ترشد بحركتها البطيئة ، وحالة عدم القرار الثابت إلى حالة الإغراء التي يقع فيها الإنسان في مثل هذا الموقف .
ومن الاستعارات التي حسن تعليق الرماني عليها وأشار فيها إلى أن

الأبلغية تعنى بلوغ الحقيقة إلى النفس بالوسيلة التصويرية التي هي أسهل وأمكن ، تعليقه على قوله تعالى : « لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم إلا أن تقطع قلوبهم » (٧٨) ..

وقوله تعالى : « أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير » (٧٩)

والبيان هنا هو بناء يقام من الاعتقاد في القلوب والنفوس ، وهو في الآية الأولى ريبة وشك ، وهو ثابت في قلوبهم لا يبرحها إلا إذا تقطع بتقطع هذه القلوب ، وانهدم بانهدامها ، وفي الثانية بيان من الاعتقاد في الله والخوف منه وتقواه .

يقول الرماني : « هذا مستعار وأصل البيان إنما هو للحيطان وما أشبهها وحقيقته اعتقادهم الذي عملوا عليه ، والاستعارة أبلغ لما فيها من البيان بما يحس ويتصور » .

ويلفت الرماني إلى ما في تركيب الآية الأولى من تصوير ناشئ من الاسناد ، فالبيان ليس ذا ريبة وإنما هو بيان من الريبة كما تقول هو خبت ، وليس هذا كقولك : هو ذو خبت ، ويشير الرماني إلى أن هذا التصوير لا يكون إلا إذا كان الكلام هكذا من غير تقدير محذوف ، يقول الرماني : « فجاء على البلاغة لا على الحذف » وكأن الحذف لو لحظناه تنطفئ به بلاغة الكلام ويذهب مأؤه ولو لم نقدر المحذوف ، وليس من المقبول عند الشيخ أن يكون هذا التخيل من عطاء الحذف لأن الحذف يكون عنده للإيجاز فقط .

وهذا هو أصل ما قاله عبد القاهر في بيت الخنساء : « فإنما هي إقبال وادبار » حين أشار إلى أننا إذا جعلنا أصل الكلام « فإنما هي ذات إقبال » أفسدنا الشعر على أنفسنا وخرجنا إلى كلام بارد مغسول .

وهذا أيضاً أصل ما قاله في دراسة الحذف حين علّق على بعض الشواهد بأن هيئة الكلام ونصيته تروم منك ألا تخطر المحذوف في النفس لأن الكلام يسقط بهذا (٨٠) .

(٧٩) التوبة : ١٠٩

(٧٨) التوبة : ١١٠

(٨٠) ينظر دلائل الإعجاز ص ٩٨ ، ١٠٠

وقد لفت الرمانى لفتة خفية إلى باب جليل من أبواب بحث الاستعارة ، وأظنه لم يفتح بعد ، ذلك هو تصنيف الصور الحسية إلى أنواع الحسن من بصرية وسمعية ولمسية ، وهكذا تدرس فى هذا الباب ضروب الحسن كما تدرس المعانى التى نقلت إليها من حيث طبائعها وإدراك النفوس لها فيقال مثلا إن العلم والحجة والرشاد ، تنقل غالبا إلى صور بصرية ، فيستعار لها النور أو الصراط المستقيم ، ويتبع ذلك وصف العماية والجهل بالظلمة وتستعار له أو يقال فيه : تفرقت بهم السبل ، كما قال سبحانه : **« فترق بكم عن سبيله »** (٨١) .. أى ضللتهم الصراط المستقيم وذهبتهم فى طرق متفرقة شتية ، وفى قوله **« تفرق بكم »** ضياع واستهواء . وقد ترى أن الصور البصرية أكثر شيوعا : تجد منها قوله : **« فدلاهما بفور »** (٨٢) وقوله : **« فنبذوه وراء ظهورهم »** (٨٣) .. وقوله : **« لا يزال بنيانهم الذى بنوا ريبة »** (٨٤) وقوله : **« ويبقونها عوجا »** (٨٥) وقوله : **« واشتعل الرأس شيبا »** (٨٦) ..

وقد تكون الصورة بصرية ولمسية معا ، كما فى قوله :

« نقذف بالحق على الباطل فيدمغه » (٨٧) ..

وقد تكون لمسية فحسب كقوله :

« غير ذات الشوكة » (٨٨) .. وقوله **« مستهم البأساء والضراء »** (٨٩) ..

وقد تكون سمعية فقط كقوله :

« سمعوا لها شهيقا وهى تفور » (٩٠) وقوله : **« ولا سكت عن موسى الغضب »** (٩١) ..

وهذا باب واسع يلزم لدراسته مقدمة موجزة فى وسائل الإدراك ، وتحديد مراتبها وأثرها فى الحسن والشعور ، وما يحدثه التعاون بينها من أثر ، ولماذا نجد بعض الوسائل اليبانية تنقل الحقيقة من وسيلة الإدراك البصرية مثلا إلى وسيلة إدراك قلبية ، كما فى قوله : **« لا طغى الماء »** (٩٢) . فالطغيان من الحقائق النفسية ، وقد نقل العلو الذى هو من المدركات

(٨٢) آل عمران : ١٨٧

(٨٦) مريم : ٤

(٨٩) البقرة : ٢١٤

(٩٢) الحاقة : ١١

(٨٢) الاعراف : ٢٢

(٨٥) الاعراف : ٤٥

(٨٨) الانفال : ٧

(٩١) الاعراف : ١٥٤

(٨١) الانعام : ١٥٢

(٨٤) التوبة : ١١٠

(٨٧) الانبياء : ١٨

(٩٠) الملك : ٧

البصرية والتي يمكن أن يتحقق عن طريقها الاحساس بالهول إلى الطغيان ، وكان للاستلوب من التأثير ما ترى ، ثم لماذا نجد بعض الصور ينقل فيها الشيء من حاسة إلى حاسة مثل ذوق العذاب فالإحساس بالعذاب يكون غالباً إدراكاً لوجعه وألمه ، والحقيقة هنا تنتقل من الملموسات إلى المذوقات .

أقول إن الرماني أشار إلى هذا الباب كله في تعليقه على قوله تعالى : « لتخرج الناس من الظلمات إلى النور » (٩٢) . . . قال : « والاستعارة أبلغ لما فيه من البيان بالخراج إلى ما يدرك بالابصار » وحسبنا منه هذه الإشارة في فتح هذا الباب .

وفتح الرماني أيضاً باباً واسعاً يصح أن نسميه معجم الاستعارة عند الأديب والشاعر تتحدد في عمله الكلمات المستعارة ، ومعانيها المنقولة إليها ، كما تتحدد الصور وضروب المجاز وضروب التشبيهات والكنائيات ويقال إن لفظ كذا يغلب جريانه في شعره على سبيل الاستعارة لكذا ، وأن الصورة التي تتركب من كذا يجريها غالباً في سياق كذا ، وأن التشبيهات بكذا مفردة أو مركبة مرسلة أو مؤكدة غالباً ما تجري عنده في سياق كذا ، وأن التشبيهات عنده أكثر من الاستعارات ، وأن الضرب الفلاني من التشبيه عنده أكثر من غيره ، وهكذا كما يقال إنه أول من أجرى تشبيه كذا بكذا ، وأنه كلف بكشف العلاقات الخفية أو ليس كذلك ، وقل مثل ذلك في كل مجاز وكل كناية . وفي نهاية هذا الاستقصاء والتصنيف والتحليل نقول مثلاً إن تحريكه للمعجم اللغوي كان قوياً أو ضعيفاً ، وأنه ارتاد بالألفاظ والصور آفاقاً جديدة ، أو ليس كذلك ، وهكذا نحسب حساباً دقيقاً نشاط نفسه ، وحركة خياله ، ويتحدد لنا بدقة ما أضافه للغة من صور جدد بها نشاطها ، وأفسح خيالها ، وإذا أضفنا إلى هذا أن القدماء أشاروا إلى أودية الشعراء التي هم بها أكثر هيماً فذكروا أن وادي ذي الرثمة مثلاً الخرائب والقفار ، وأوصافها ، وهو حين يكون في واديه ينفتح له الشعر، وتنثال عليه لحونه ، وتتواهب حوله صوره ، وهكذا أبو دلالة في وصف الخيل والأعشى في وصف اللهو ، وامرؤ القيس إذا طرب ، والنابعة إذا رهب ، وزهير إذا رغب ، إلى آخر

ما تراه من توصيف جليل لأحوال الشعراء ، والأجواء التي فيها يتدفق
ماؤهم وتهطل عليهم سحائبهم •

ويمكن أن نقتحم هنا بابا آخر من أبواب المغامرة ونقول إنه يمكن في
هذا الإطار أن نصنف معجما مجازيا آخر في الشعر مهتدين بوهج كل واحد
من هؤلاء في واديه ، فندرس صور القفار والبراري ، ومجازات الخمير
واللهو ، وتشبيهات الخيل والوحش ، وهكذا تفتح للبحث آفاق وآفاق ،
وكل هذا مستمد من إشارات القدماء ويكفي في فتح هذه الأبواب وتوجيه
الفهم إليها أن نقرأ قول الرماني في قوله تعالى : « **واذا رايت الذين يخوضون
في آياتنا** » (٩٤) :

« كل خوض ذمّه الله تعالى في القرآن فلفظه مستعار من خوض الماء »
ويقول في قوله تعالى : « **لتخرج الناس من الظلمات الى النور** » (٩٥) :
« كل ما جاء في القرآن من ذكر الظلمات والنور فهو مستعار » •

واضح جدا أن هذا استقصاء لمعجم المجاز في القرآن ، وتحديد بعض
ملامحه ، والواجب أن يتم هذا البحث من بحوث البيان في القرآن ، وأن
يتم أيضا في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأن ينقل إلى غيره من
كلام أهل الرشاد كآبي بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى ، ومعاوية ، وغيرهم من
الخطباء والشعراء ، وكل من تكلم كلاما له في ميزان بلاغة اللسان وزن يقام •

ويمكن أن ينتفع بنتائج هذا الحصاد الضخم في صياغة قوانين المجاز
صياغة جديدة تستضيء بهذه البحوث الضافية وتستدرك على كثير من
مقرراته •

وهناك إشارة أخرى في دراسة الرماني للاستعارة هي إهتمامه الكبير
بعرض الشواهد حتى كادت تكون دراسته هي هذا العرض والتحليل
فحسب ، ولم يشغل بالتحقيقات النظرية إلا في حدود ضيقة جدا ، ذكر
فيها حد الاستعارة ، وأنها تختلف عن التشبيه ، وأنها تفيد فضل بيان

لا يكون بالحقيقة ، ثم التفت الى تذوق الصور ، فذكر خمسا وأربعين صورة يستطعمها بذوقه وبصيرته المستتيرة ، ويركز عطاءها في كلام شديد التركيز ، وكأنه بهذا يخط طريق دراسة هذه الفنون ، وأنه ينبغي أن تكون أكثرها تحليلا وتذوقا ، وألا تغطي الحدود والأقسام ، وإنما يجب أن يكون الاشتغال بالتحديد والتقنين بمقدار بيان الفروق ، ثم يتجه البحث الى المقصود الأصلي ، وهو تذوق الصور وألوانها ، وإشاراتنا ، ولا بأس أن تكون هناك إشارات للفروق والحدود في ضوء التحليل . واعلم أن التذوق الذي يوجه إليه أمثال الرماني هو التذوق المؤسس على العلم الواعي باللغة وطرائقها وليس هو ذوق العاطلين الذين أفسدوا هذه الكلمة لما كثر دورانها في كلامهم .

وهناك إشارة أخرى في دراسة الرماني .

هي أنه ذكر الاستعارة بابا من أبواب بلاغة القرآن التي أعجزت الناس ولم يبين كيف كانت هذه الاستعارات من دلائل الإعجاز ، وكذلك فعل في التشبيه والإيجاز وبقية الأبواب ، وكأنه يلفت هنا إلى باب كبير من أبواب البحث على حد ما ذكرنا في التشبيه ، وعبد القاهر - كما أئتمنا - يرشدنا إلى دراسة تراث العلماء واستقصاء إشاراتهم ، ويقول : إن أكثر كلامهم كالإشارة إلى موضع الخبيء نعرف ، فهم لا يكتشفون الخبيء ولا يعرفون الناس به ، وإنما يشيرون إلى موضعه ، وعلى من يأخذ عنهم أن يذهب إلى هذا الموضع ، وأن ينقب فيه حتى يقع على الخبيء ثم يفحصه ويتعرف عليه ، وهكذا ، وفي ضوء هذه المقولة التي تعتبر عندنا منهجا يتسع فيشمل أصول البناء الحضاري والفكري بأوسع معانيه ، والتي هي إبطال للمقولة الضارة التي تقول : « ما ترك الأول للأخر شيئا » أقول : إن الرماني يرشدنا إلى بحث الاستعارة التي عرفها اللسان وأغراضها التي سبقت فيها ومدى وفائها ، ثم ندرس استعارات القرآن ، ونحدد أغراضها ، وسياقاتها ، ومدى وفائها بهذه الأغراض ، وأن نحدد بدقة أبواب المعاني التي جرت فيها الاستعارات القرآنية ولم يعهد لها اللسان ، وهذا باب واسع جداً يحتاج إلى تضافر جهود ، والأمر فيه ملبس غاية الإلباس ، وخصوصا في تلك الأبواب التي يبدو أنها مشتركة ، فإذا كانت هناك استعارات قرآنية

جرت في أودية من المعاني التي تناولها الشعراء مثل وصف السحاب وأثره في الأرض ، والحديث عن الحرب وشوكتها ، وإقبال الصبح ، أو إقبال الليل ، أو وصف الشيخوخة ، أو الريح السوم ، أو ما شئت من هذه المعاني التي تجدها في القرآن والأدب ، فإن دراسة هذه الاستعارات المتشابهة تكشف الفرق الواضح بين الكلامين .

خذ من ذلك ما استجادوه وتناقلوه من وصف الشَّيب فقد ذكروا أن من جيده قول الفرزدق في وصف ظهوره :

والشيب ينهض في الشباب كأنه ليل يصيح بجانيه نهار
ومن أجود ما قيل في الأسف على الشباب قول أبي العتاهية :
عَرِيتُ من الشباب وكان غَضًّا كما يَعْرِى من الورق القشيب
ألا ليت الشباب يعود يوما فأخبره بما فعل المشيب
ومن أجود ما قيل في وصف الشيخوخة قول أبي الطَّمْحَان :
حَنَنْتَنِي حَادِثَاتُ الدَّهْرِ حَتَّى كَأَنِّي خَاتِلُ أَدْنُو بَصَائِدِ
قَرِيبِ الْخَطْوِ يَحْسِبُ مِن رَأْيِي وَلَسْتُ مَقِيدًا أَنِي بِقَيْدِ
وقول غيره :

كفى حَزَنًا أَنِيَّ أَدِيبٌ عَلَى الْعَصَا
فِيَأْمَنُ أَعْدَائِي وَيَبْغُضُنِي أَهْلِي
ويوصي بي الوغدُ الضعيف مخافة
علىَّ وما قام الحواضن عن مثلي
أقيمُ العصا بالرجل والرجل بالعصا
فما عدلت ميلي عصاي ولا رجلى

تأمل هذا كله ، ثم تأمل قوله تعالى :
« قال رب انى وهن العظم منى واشتعل الرأس شيبا » (٩٦) . .

واقتر كيف وقعت كل كلمة في الجملة القرآنية موقعا تفتح به أفقا
رحبا من المعنى ، وكيف قال : « وهن العظيم » .. ولم يصف الوهن في
اللفظ إليه ، وكيف نص بهذا على أن أشد ما فيه وأصلبه قد أصابه الوهن
فكيف غيره ، وكيف أفادت كلمة الاشتعال معنى العموم والإسراع ، وكأن
العمر قد احترق ، والشباب صار رمادا ، ثم لماذا لم يقل اشتعل شيب رأسي
جريا وراء أصل التعبير ، وإنما أضاف الاشتعال إلى مكانه وجعله وصفا له .

لا تحسب أني أغدِفُ على ما في الشعر من دقة التصوير واتقان
الصنعة ، فإن فيه من ذلك ما جعله من المختار عند أهل الطبع ، وقد استجادوا
من بيت الفرزدق كلمة : « ينهض » لأنها تصف سرعة انتشار الشيب ، وليس
هذا لو قال مكانها : « يظهر » واستحسنوا ملاحظته الدقيقة لما يقابلها في
الصورة الثانية ، حيث قال : « يصيح » .

وترى أبا العتاهية صار في شعره جذعا جافا يلتفت نحو الشباب بقلب
موجوع ، وليس بعد تصوير أبي الطَّمَحان غاية .

ولكن سخاء الجملة القرآنية واتقان بنائها ، ودقة تصويرها شيء غير
هذا كله .

وتحليل هذا وذاك تحليلا مفصلا يشرح كل خطراته ، ومضموناته الروحية
انخفية المستكنة وراء كلماته هو الذي يكشف الفروق الجوهرية بين هذه
الاستعارات ولن نهض به في تلك العجالة وإنما ننبه فقط إلى ما يجب بحثه .
وخذ شيئا مما قالوه في وصف الصبح .

قال أبو هلال في ديوان المعاني : ومن أجود ما قيل في الصبح قول
الأعرابي :

كأن شيط الصبح في أخرياتها
ملاء يُنقى من طيالة خضر

تخال بقاياها التي آثار الدجى
تمُدُّ وشيعاً فوق أودية الفجر

الشيط ما خالط سواده ألباض . وشبهه الشاعر بملاء أبيض ينقى من

سواد ، ثم ذكر أن بقايا الليل في الصبح كأنها خيوط سود فوق أردية الفجر،
والوشيجة : لفيفة من غزل وتسمى القصبة •

وهذه أبيات مستحسنة عند أهل الأدب ولها قصة طريفة في ديوان
المعاني (٩٧) •

وقال بعض الأعراب :

والليل يطرده النهار ولا أرى
كالليل يطرده النهار طريدا

وهو من الشعر المطبوع كما قال العسكري ••

ومن النادر في هذا قول ذي الرمة :

وقد لاح للسارى الذى كمّل السرى
على أخريات الليل فتّق " مثْهَر "

كلون الحصان الأنبط البطن قائما
تمایل عنه الجئل واللون أشقر

ومن الاستعارات المصيبة في وصف الصبح قول سالم بن وابصة :

على حين أثنى القوم خيرا على السرى
وطار بأخرى الليل أجْنِحة الفَجْر

وقال ابن المعتز وهو أغرب ما قاله محدث كما يقول أبو هلال :

وقد رفع الفجر الظلام كأنه
ظليم على بيض تكشف جانبه

وقال أيضا :

ألا فاسقنيها والظلام مقبوض
وخيل الدجى نحو المغارب تركض

كان الثريا في أواخر ليلها
تفتح نور أو لجام مقضض

وقال السري :

وشرّد الصبح عنا الليل فاتضحت
سطوره البيض في راياته السود

وقد استحسن الجاحظ قول ذي الرمة :

أقامت به حتى ذوى العود واثنى
وساق الثريا في ملاءته الفجر

تأمل كل هذا ثم اذكر قوله تعالى :

« فلا أقسم بالخنس . الجوار الكنس . والليل اذا عسعس . والصبح
اذا تنفس . انه لقول رسول كريم » (٩٨) ..

لا شك أن كل الذي قالوه لا يصف حركة الصبح والحياة كلها معه ،
كما تصفه كلمة : « تنفس » وهذا واضح .

وتأمل ما قالوه في إقبال الليل وموت النهار ، والنور المذعور الخطا
نحو المغيب ، والشمس الباكية تخطر في دامي الجلايب ..

أو كما يقول ابن الرومي وهو من المختار :

إذا رَتَّقَتْ شمس الأصل وتَقَضَّتْ

على الأفق الغربي ورسم مزعزا

وودعت الدنيا لتَقْضِيَ نَجْمَهَا

وشوّل باقى عُثْرَهَا وتَشْعُشَعُهَا

ولاحظت النشوءار وهى مريضة

وقد وضعت خدًا على الأرض أضرعا

كما لاحظت عُودَاده عين مدهنف

توجّع من أوصابه ما توجّعها

وطلَّت عيون الروض تَخْضَلُ بالندى
كما اغرورقت عين الشجى لتدمعا

تَبَيَّنَ إغضاء الفراق عليهما
كأنهما خلا صفاء تودَّعا

أدرس هذه الصور وأحكم تذوقها ثم اقرأ قوله تعالى : « يَفْشَى اللَّيْلُ
النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا » (٩٩) .. يظهر لك ما نريد .

وتأمل ما قالوه في وصف السحابة ، وعملها في الأرض ، وصلتها بالنبات
وكيف ترضع منه « جنين النبت » وحال ريحها ، وأنها « عليلة أنفاس الرياح
يُثَلِّبُ بِمَاءِ الْوَرْدِ نَرْجِسَهَا النَّدَى » وأن نسيمها يشق « جيوب الورد » وأنه
« متى ينظر الى الماء يبرد » كما يقول السرى الموصلى ، أو أنها حين يضيق
الجو عن مجالها ، وتعجز الريح عن حملها ، تدنو من الأرض وكأنها تسألها
عن حالها ، وحين يحس بها الزهر الصغير يمد أذنه « ليصفى إلى مقالها »
ويكاد ينهض لاستقبالها ، كما يقول البحترى ولهم في هذا الباب أفانين تخاب
العقول والقلوب .

اقرأ ما شئت من هذا ثم اقرأ قوله تعالى :

« وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا ، كَذَلِكَ
تُخْرِجُونَ » (١٠٠) ..

وتأمل ما وراء كلمة « أنشَرْنَا » والنشر معناه التفرق ، ومنه قولهم : اللهم
اضْمِمْ نَشْرِي ، ورأيت القوم نشرا ، ويفيد هنا أن النبات يظهر متفرقا في
مساقط السحابة ، وسمى البعث نشرا لأن الناس يعيشون من قبورهم المتفرقة
في مناحى الأرض ، وهذا وجه من وجوه الملائمة . وأكرر هنا أنى لا أدرس
هذا الباب الذى افتتح لنا حين فكرنا في طريقة الرمانى لنجد لها وجهها ،
وتحليل هذه الصور وتذوقها ومقارناتها عمل محتاج إلى جهد وهذا الذى
نقوله ليس شيئا بالنسبة لما نجده .

وينبغى ألا نفضل الغرض الذى يرمى إليه الكلام ، وحسبك أن تنظر

إلى سمو الغرض الذى تجرى فيه الآية الأخيرة ، وكيف جاءت لتلفت الإنسان إلى التفكير فى السحاب وفعله فى الأرض ، واستشفاف دلائل الربانية وتعميق الإيمان بالله الواحد القادر ، ووراء ذلك ما وراءه من تحديد الأهداف والخطوط الرئيسية فى حياة الناس ، وكل ذلك مما لا عهد لبيان القوم به . فإذا كان القوم قد وصفوا السحابة ، والغيث والنبات فإنهم لم يلفتوا إلى الغيب الذى وراء ذلك ولم تتجاوز أشعارهم ما تراه عيونهم ، وكذلك وصفهم للغروب والنهار والليل ، بينما تأتى الاستعارة القرآنية لا لتصف هذه المشاهد فحسب وإنما أيضا لتوظفها توظيفا فكريا ووجدانيا راقيا : « **وآية لهم الليل نسلخ منه النهار** » (١٠١) . . . ليس المراد وصف الليل وهو يزحف على بقايا النهار ، وإنما المهم النظر إلى الاقتدار الهائل الذى وراء ذلك ، وهكذا تتراحب الآماد وراء الكلمة تراجبا يجعلها غير الذى مضى فى شعر القوم .



● التلاؤم :

يلتقى هذا الوجه مع الفواصل ، والتجانس فى أن ثلاثها تنظر إلى البناء الصوتى فى أسلوب القرآن الكريم . وتلفت إلى ما فيه من التفوق والتأثير ، والعناية بمذاقة حروف العربية وتعديل مزاجها من البحوث الباكورة فى هذا اللسان ، لأن هذه الناحية هى جوهر اللغة وأصل مادتها ، وليست دراسة الصرفيين إلا بحثا فى القوانين المحكمة التى أقامت عليها سليقة القوم أصول اللسان ، والنظر فيها هدى أهل العلم إلى حقيقة مهمة وراء أكثر الأحكام فى التصريف ، والاشتقاق وهى الخفة ، تجد ذلك فى الإعلال والإبدال ، والإدغام ، والحذف والقلب ، وغير ذلك مما يعترى الكلمة .

وقد غنى العلماء بدراسة مخارج الحروف ، وما يعترى النقص من أحوال ، بدءا من انباضه وانبعاثه وحركة الأعضاء معه ما يشكل أوصافه من الرخاوة واللين ، والشدة ، والجهارة ، والإطباق والاستعلاء ، وما يحدث

من احتسكك صوت بصوت أو امتزاجه به ، أو إشرابه بعض أوصافه ، إلى آخر هذا الباب المتراحم ، وكل ذلك دراسة في التلاؤم وتعديل مزاج الكلام ، وقد برع في عصر الرمانى رجال في هذا الباب كالشيخ أبى الفتح الذى قالوا فيه « إنه لم يكن شئ فى علومه أكمل منه فى التصريف ، ولم يتكلم أحد فى التصريف أدق من كلامه » .

وليس هناك فارق كبير بين النظر إلى تلاؤم الحروف فى الكلمة ، والنظر إلى تلاؤم الكلمة فى الكلام ، وإن كان القسم الأول قد استبد بأكثر جهود العلماء ، وكشفوا فيه عن دقائق ولطائف تشير إلى ما يتطوى عليه اللسان من حكمة ودقة ، كالذى تراه فى إهمال بعض الأوزان أو مجيء لفظتين أو ثلاث على وزن كذا ، أو أن الجيم لا تقارن القاف ولا الطاء ، ولا العين بتقديم ولا بتأخير ، وأن الزاى لا تقارن الظاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال بتقديم ولا تأخير أو أن وزن كذا إذا وجد فهو فرع لوزن كذا . أو هو ندخل الأوزان وليس بأصيل فى اللسان إلى آخر ما فى هذا الباب من دقائق أعانتهم على تذوق الكلام ، ومعرفة طعوم الشعر ، ولم يكن من أهل العربية من خلت يده من هذا . العالم والشاعر فى ذلك سواء ، وكثير من الشعراء كانوا يتغلغلون إلى دقائقه ويحذون فيه أهل الصناعة ، وأخبارهم فى ذلك مستفيضة .

أما دراسة تعديل مزاج الحروف فى الكلام فلم يتوفروا عليه ، ومرجع ذلك إلى أن دراسة تعديل الحروف فى الكلمة ، ومعرفة درجتها من الخفة والثقل ، والعدوبة وخلافها جزء أصيل فى هذا القسم الثانى .

وقد أفرد الرمانى بابا من أبواب بلاغة القرآن الفائقة ، وهو عنده نقيض التنافر ، وتعديل الحروف فى التأليف ، والتأليف على ثلاثة أوجه ، متنافر ، ومتلائم فى الطبقة الوسطى ، ومتلائم فى الطبقة العليا ، وهذا هو تقسيمه لطبقات البلاغة .

وقد جعل أوفى مراتب التأليف البيت المشهور فى التعقيد اللفظى :

وقبر حرب بمكان قعر

وليس قـرب قبر حرب قبر

وجعل في المرتبة الوسطى ومن أحسنها قول أبي حية التميمي :

رَمَتْنِي وَسَتَرُ اللهُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا
عَشِيَّةَ آرَامِ الْكِنَاسِ رَمِيمُ
رَمِيمُ الَّتِي قَالَتْ لَجِيرَانِ يَتَهَا
ضَمِنْتُ لَكُمْ أَلَا يَزَالُ يَهِيْمُ
أَلَا رَبُّ يَوْمٍ لَوْ رَمَتْنِي رَمِيْتُهَا
وَلَكِنْ عَهْدِي بِالضَّالِّ قَدِيمُ

أما المتلائم في الطبقة العليا فهو القرآن •

وهذه الشواهد التي ذكرها مقتطعة مما ذكره الجاحظ ، فقد عرض له وهو يتكلم في عيوب النطق والعلل التي بها ينحرف اللسان فلا يضرب على جواهر الحروف ومخارجها ، فيخرج لحنها الخالص ، وسواء كان ذلك لعيوب في الخلقة كاللثغ ، والفأفأ ، أو لبقايا لكنة يرتضخها اللسان من إرث جنسه ، أو لما يعرض لصحيح النطق من سقوط الثنايا ، ثم رمى في هذا الحديث قول الأصمعي :

« ومن ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر ، وإن كانت مجموعة في بيت شعر لم يستطع المنشد إنشادها إلا ببعض استكراه ، فمن ذلك قول الشاعر « وقبر حرب ... » »

وعقب على ذلك باستخراج هذا المعنى من شعر الشعراء فأشدد قول خلف :

وبعض قريض القوم أبناء عكَّة
يكذب لسان الناطق المتحفظ

وقول أبي اليداء :

وشعر كعبر الكبح فرَّقَ بينه
لسان دعي في القريض دخيل

وبين أن القريض الذي يقصده خلف هو ما كانت ألفاظه مستكرهة

لا يقع بعضها مماثلاً لبعض ، وأن الكلمة فيه ليس لها موقع مرضى بجنب
أختها .

ثم قال « وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل المخارج فتعالم
بذلك أنه أفرغ إفراغاً واحداً ، فهو يجرى على اللسان كما يجرى الدّهان » .

وعقب على قول أبي البيداء بقوله : « فإنما ذهب إلى أن بحر الكبش يقع
متفرقاً غير مؤتلف ، ولا متجاور ، وكذلك حروف الكلام ، وأجزاء البيت
من الشعر ، تراها متفقة ملساً ، ولينة المعاطف سهلة ، وتراها مختلفة
متباينة ، ومتنافرة مستكرهة ، تشق على اللسان وتكثده ، والأخرى تراها
سهلة لينة ، ورطبة مواتية ، سلسلة النظام خفيفة على اللسان ، حتى كأن
البيت بأسره كلمة واحدة ، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد » (١٠٢) .

وهذا كلام جيد ، وقد ذكر بعد ذلك أبياتاً للمتلائم منها أبيات أبي جبة
التي ذكرها الرماني .

وقد نقلت هذا النص ، لأن الرماني استخرج منه تعديل الحروف في
التأليف وهو شيء يوشك أن يكون لفظياً بحتاً ، وهو ظاهر في كلام الجاحظ
وفي سياقه . ثم جاء عبد القاهر وساق هذه الأوصاف في تعديل مزاج معاني
الكلمات في التأليف ، من حيث وقوع مجاريها في اللسان على وفق وقوع
معانيها في النفس ، وهذا أمر معنوي بحت ، قال : « وهل قالوا : لفظة متمكنة ،
ومقبولة ، وفي خلافه : قلقة وثابتة ، ومستكرهة ، إلا وغرضهم أن يعبروا
بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك ، من جهة معناها ، وبالقلق والنبو
عن سوء التلاؤم ، وأن الأولى لم تلق بالثانية في معناها ، وأن السابقة لم
تصلح أن تكون لِفَقاً للثالثة في مؤداها » (١٠٣) .

الكلمة المستكرهة هي القلقة التي ينبو بها مكانها ، ويسوء تلاؤمها مع
جاراتها ، ويكون ما بينهما كما بين أبناء العلات ، أو كما بين بحر الكبش ،
ومرجع ذلك إلى ملائمة المعنى للمعنى ، ووقوعه موقعه في تولده وانبعائه في
خواطر القلب .

(١٠٢) البيان والتبيين ج ١ ص ٨٧ وما بعدها .

(١٠٣) دلائل الإعجاز ص ٤٧ .

وقول الجاحظ : وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء .. استخرج منه عبد القاهر باباً جليلاً من أبواب الكلام يدق فيه النظر ، ويغمض المسلك ، ووصفه بأنه النمط العالى ، والباب الأعظم (١٠٤) .

وعبد القاهر يذكر عيوب الكلام المتعلقة بتعديل مزاج أصواته ، ولكنها عنده فى حدود ضيقة جداً ، وقد كان فى زمانه من يرون مرجع الفصاحة والإعجاز إلى تعديل الحروف وإمتزاجها وتداقها ، وسلامتها مما يثقل ، وقد كان يتجه إليهم فى كثير من دراسته جاهراً بضعف هذه الآراء ، كاشفاً عما تنطوى عليه من فساد الفهم ، والمخالفة لطبيعة بناء الكلام ، مؤكداً أن هذا التعديل له فى ميزان الكلام حيزٌ ضيق جداً « وذلك أنا لا نعلم لتعادل الحروف معنى سوى أن تسلم من نحو ما نجده فى بيت أبى تمام : « كريم منى أمدحته والورى معى » وبيت ابن سيرين « وانثنت نحو عزف نفس ذهول » .. وليس اللفظ السليم من ذلك بمعوز ، ولا بعزير فى الوجود ، ولا بالشئ لا يستطيعه إلا الشاعر المفلق والخطيب البليغ » (١٠٥) .

ويرى أن ذلك العيب يعرض للشاعر إذا تكلف وتعمل .

وفى كلام عبد القاهر ما يوهم قصده إلى الرمانى ورد كلامه ، وخاصة حينما يذكر أبيات أبى حية النميرى ، التى نقلها الرمانى من الجاحظ ، ويذكر فى عرضه هذه الشبهة : « إن من المتكلفين من يزعم أن الكلام فى ذلك على طبقات فمنه المتناهى فى الثقل المفرط فيه ، إلى أن يقول : وان الصفاء أيضاً يكون على مراتب يعلو بعضها بعضاً ، وأن له غاية إذا انتهى إليها كان الإعجاز » (١٠٦) .

وهذا الكلام قريب من كلام الرمانى حول الأبيات نفسها ، ولكن الذى ينفى هذا أن عبد القاهر لا يخالف من ذهب إلى أن التلاؤم وجهه ينضاف إليه غيره ، وهذا مذهب الرمانى ، وإن كان عند عبد القاهر ليس شيئاً أكثر من ترك التكلف ، وأيضاً وصفه أصحاب هذه الشبهة بأنهم يقدمون على القول من غير روية ، ولا ظن أن عبد القاهر يرمى أبا الحسن بهذه .

(١٠٥) المرجع السابق ص ٥٤ ، ٥٥ .

(١٠٤) المرجع السابق ص ٧٥ .

(١٠٦) دلائل الإعجاز ص ٥٣ .

ولسنا مع الشيخ في إهدار هذه القيمة الصوتية في بناء الكلام ، ولعل
عذره في ذلك أنه كان يقتاد أبناء عصره قسراً إلى النظر في جوهر صنعة
الكلام وتأليفه ورصفه ، ونحته وسبكه ، وحين تعظم في النفس العناية
بشيء يصغر فيها العناية بغيره .

وقد أحسن الرماني في ذكر هذا الباب ، فقد أدرك أن الصوت الذي
يسمع من القرآن في تمازجه . وتموجه ، وتهاديه شيء خارق ، لم تألفه
الآذان العربية ، وكأنا لو أغفلنا معاني الكلمات والجمل ، وأصغينا إلى هذا
القرآن لحناً خالصاً ، ونغماً صافياً ، لوجدنا فيه شيئاً ليس في الكلام ولا في
مقدور البشر ، وهو شيء يعرف بالطبع ، وبعض الناس أشد إحساساً
بذلك وفطنة له من بعض « وإخلاق الناس في ذلك من جهة الطباع كاختلافهم
في الصور والأخلاق » (١٠٧) .

وهذا كلام نفيس وبيان عله بالوسائل الصوتية الحديثة يعني دراسة
شاملة ودقيقة لخوافي البناء الصوتي للقرآن الكريم ثم دراسة شاملة ودقيقة
لخوافي البناء الصوتي لما ألفت الآذان التي استمعت إلى هذا القرآن من
شعر وسجع ورجز ، وبيان الفروق التي تنتجها هذه الدراسة . وهذا كما
تري باب متراحب والخوض فيه واجب .

والفائدة من التلاؤم « حسن الكلام في السمع ، وسهولته في اللفظ ،
وتقبل المعنى له في النفس » وهذه ثلاثة منفصلة في مواقعها وآثارها ، فهناك
الآذان واللسان والنفس ، وكل منها ميزان في تقدير الكلام ، فالأذن تعرف
الحسن والقيح ، واللسان يذوق السهل والصعب ، والنفس تحبس بما
يؤنس وما يوحش ، وقد ذكر الرماني في الفواصل أن التشاكل في مقاطعها
« يوجب حسن الإفهام » وحسن الإفهام إنما يكون بحسن الإبانة ، وحسن
الإبانة يعني توخي أفضل الوسائل وأوضحها وأكثرها استيعاباً لأحوال
المعاني ، وأهواء النفوس ، وإذا كان البناء الصوتي في التلاؤم والفواصل
موجبا حسن الإفهام كان ذلك غير راجع إلا إلى ما تحفل به أجراس الكلام
وأنغامه من هواجس ، ونوازع ، بل ومن صور عقلية كما أبان أهل العلم .

الرماني إذن ينتهي إلى خطأ الوقوف في استخراج المعاني عند الكلمات والتراكيب وإنما يوجب استخراج أهواء النفوس ونوازعها وأصدائها وأضوائها من لحون الكلام ووسوسة أصدائه ، وما دام الكلام في جوهره تجيداً صوتياً لما يجده الناس في عقولهم وقلوبهم فلا بد أن نقتق كل شيء فيه لنستوضح شيئاً مما جرى به قلب قائله حين انبعث منه ، وهذه جهات في بحث الكلام لم تشهد سبيلها أقلام العلماء بعد الرماني ، بل وجدنا كثيراً منهم يجحد هذا الجانب — منهم عبد القاهر — ويعده أمراً لفظياً ، وينكر أن ترجع إليه بلاغة الكلام كما أشرنا .

وليس في الدراسات الصوتية العربية الحديثة — إذا صح لنا أن نعدها عربية — ما يتجه إلى كشف أسرار أنغام الكلام كشفاً يعين على تفهم أسرار الأدب ، وإنما هي اجتهادات من الدارسين ، ورصد لما يجدونه في نفوسهم من أثر هذه الناحية فيما يدرسون من شعر وثر ، لأن علم الصوتيات عندنا لا تزال تثقله لكثته أعجمية تكفته عن بحث أسرار سليقة اللغة والأدب .

وقد حاول الأستاذ محمود شاكر وضع أصول دراسة جديدة وجيدة في هذا الباب ، في مقالات نشرها في مجلة المقتطف منذ نيف وأربعين سنة بعنوان : « علم معاني أصوات الحروف » وأضاف إلى العنوان قوله : « سر من أسرار العربية نرجو أن نصل إلى حقيقته في السليقة العربية » .

وقال في معنى هذا العلم : « وأنا أريد بقولي معاني أصوات الحروف ما يستطيع أن يحتمله صوت الحرف — لا الحرف نفسه — من المعاني النفسية التي يمكن أن تنبض بها موجة اندفاعه من مخرجه من الحلق أو اللهاة أو الحنك أو الشفتين أو الخياشيم ، وما يتصل بكل هذه من مقومات نعت الحرف المنطوق ، وليست المعاني النفسية — أو العواطف أو الإحساس — هي كل ما يستطيع أن يحتمله صوت الحرف بل هو يستطيع أن يحتمل أيضاً صوراً عقلية معبرة عن الطبيعة وما فيها من المادة ، وما يتصل بذلك من أحداثها أو حركاتها أو أصواتها أو أضوائها أو غير ذلك مما لا يمكن استقصاؤه إلا بعد طول الممارسة لوحى الطبيعة في فطرة الإنسان ، وبعد دراسة اللغة ومفرداتها على أصل دقيق من هذا الباب ، والاحتفال في كل

ذلك للتدبر والاستقصاء ، ومداورة اللسان على مخارج الحروف مع حسن التظن للمعاني الأولية التي يمكن إعتادها أصلاً لمعنى الصوت في حرف من حروف اللسان العربي » (١٠٨) .

وهذا كلام واضح في صعوبة تجشسه ، وأهمية مباحثه وجدتها وطرقتها . والتقاط المعاني الفطرية لأصوات الحروف يتطلب ثقافة خاصة ودرية عالية ، وطبعاً مهياً وبعد ذلك ربما لا يخال مقارباً ، وكنت أظنه لن يطرد بين يدي الأستاذ مع علمي أنه هَوَ هو ، وأنه هَمَشك من عالم ، وشرعك من صدوق ، ولما تابعت ما درسه من ذلك وجدته قد استقام على منهج لاحب وطريق سديد ، قد راض الشيخ - رضى الله عنه - منه ما كان نافراً ، وألان منه ما كان عصياً ، وسهل منه ما استصعب فقد أبان عن معنى الصوت الفطري لحروف الهمزة ، والهاء والألف ، وهي كما قال : « الحروف الحلقية المطلقة التي تصوّت حين تلاقى الهواء ولا يقف في سبيلها ، ما ترتطم به من الشايا والأضراس أو الشفة ، ولا يعمل معها اللسان عملاً في تكوين صداها أو جرسها » (١٠٩) . ثم أدار المعنى الفطري لأصوات هذه الحروف على معانيها المختلفة في الاستفهام والنداء ، والتعجب ، كما أداره مع هذه الحروف في مواقعها من الضمائر « أنا وأنت » ومع غير الضمائر كما في أَلْ وأَجْ ، وهَجْ وأَلْ وهلْ ، وأذْ ، وغير ذلك مما لا يكشف عنه إلا بحث مفرد ، فاستقام له ذلك كله واطرد في يسر وقرب لا تكلف ولا تعسف ، وكانت يقظته العجيبة ، وإدراكه لما بين المعاني من علائق وإحاطته الشاملة بمجاري الكلمات في الشعر ، حتى كأن كل ما نطق به العرب معقود بطرف لسانه يستخرج منه ما يشاء - أقول كان كل ذلك وراء استقامة هذا الباب وتأتيه في يسر ، وهذا لا يجعلنا نعتقد أن هذا الباب لا يعطى مقادته لغيره ، وإنما نعتقد أنه لو اتجه إليه أهل العلم ، وألحّت عقولهم عليه فسوف يقومون فيه على دقائق تكشف « لطف هذه اللغة وملاستها للطبع والطبيعة والفطرة ، وأن أصحاب هذا اللسان كانوا أرق الناس إحساساً ، وألطفهم فهماً ،

(١٠٨) مجلة المقتطف مارس ١٩٤٠ ص ٣٢٠ .

(١٠٩) المقتطف أبريل سنة ١٩٤٠ ص ٤٠٨ .

وأحسنهم تهدياً إلى المعاني ، وأثقفهم لسحر الطبيعة وأنعامها ولغتها التي
تجرى في أرواح الشعراء بالمعاني والأحلام » (١١٠) .

وقد ذكر الرماني ما ذكره الخليل في أسباب التنافر وهي القرب الشديد
في مخارج الحروف أو البعد الشديد ، قال : « وذلك أنه إذا بعد البعد
الشديد كان بمنزلة الطفر ، وإذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة مشي المقيد
لأنه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه » (١١١) .

وليس هذا تعليلاً سديداً لأننا نجد تلاؤماً في مثل كلمة أم وقد جمعت
طرفي المخارج ، كما نجد تلاؤماً في كلمة أهل ، وعهد وأحسن ، وفي أوليها
تقارب شديد ، وقد ذكر ابن جني أنهم جمعوا بين حرفين من مخرج قدموا
الأقوى على الأضعف نحو أهل واحد وأخ » (١١٢) .

والوجه أن يكون مرجع ذلك إلى الحس كما قال أبو الحسن في طبقات
التلاؤم هو ما ارتضاه البلاغيون المتأخرون .

وقد تعقب ابن سنان أبا الحسن في تقسيمه التأليف إلى طبقات ثلاث
وذكر أنه غير صحيح وقسمته فاسدة ورأى أن التأليف على ضربين متنافر
ومتلائم » وقد يقع في المتلائم ما بعضه أشد تلاؤماً من بعض » (١١٣) .

ووجه الرماني في ذلك أن المتلائم في الطبقة العليا هو القرآن ، وأن الفرق
ما بين تلاؤم القرآن وبين أفضل ما أبدعه المتكلمون والشعراء كالفرق ما بين
قمة إبداعهم والمتنافر ، وابن سنان لا يرى هذا لأنه ينكر أن يكون القرآن
متميزاً في هذه الناحية » ولا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار
في هذه القضية ، ومتى رجع الإنسان إلى نفسه وكان معه أدنى معرفة بالتأليف
المختار وجد في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه » (١١٤) .

وهذا كلام فاسد والوجه ما قاله أبو الحسن لأننا لا نجد في الكلام
ما نجده عندما نقرأ سورة من سور القرآن ، ولم يذهب هذا وحده عن

(١١١) ثلاث رسائل ص ٩٦ .

(١١٢) سر الفصاحة ص ٨٩ .

(١١٠) المقنط يוניو سنة ١٩٤٠ ص ٦٠ .

(١١٣) ينظر الخصائص ج ١ ص ٥٤ .

(١١٤) سر الفصاحة ص ٨٩ .

ابن سنان وإنما ذهب عنه أيضا كل ما يتفوق به القرآن على بلاغة الناس ، ولم ير في أسلوبه شيئا خارقا ، وإنما المعجز فيه هو الصرفة « وإذا عدنا إلى التحقيق وجدنا وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته بأن سلبوا العلوم التي بها كانوا يتمكنون من المعارضة في وقت مرادهم ذلك » (١١٥) .

ثم أشار إلى أننا لو ذهبنا إلى غير هذا المذهب وقلنا ان القرآن معجز في بلاغته فلسنا مضطرين الى تكلف القول بالتلاؤم لأن البلاغة وجوها أخرى كثيرة ، من جملتها التلاؤم في الحروف وغيره .

ووجه إنكاره أن يكون التلاؤم في القرآن ظاهرا على غيره ، أن ألفاظ القرآن هي ألفاظ العرب فكيف نقول إن تعديل مزاج الحروف في القرآن يفوق تعديل مزاج الحروف في غيره ؟ والألفاظ هنا هي الألفاظ هناك .

وقد أغمض الأمير ابن سنان عن ذلك الإدراك النفيس الذي هدى إليه أبو الحسن في تذوقه تلك المقاطع التي تصل الكلمة بالكلمة ، ورأى أنه يتولد عند ذلك درجات من التلاؤم ومذاقات الحروف تتفاوت تفاوتاً شديداً ، وترقى مرقباً بعد مرقب حتى تتقطع دونها القوى والقدر .

وذلك لأن الحرف الأول من الكلمة يتمازج ويتشارب مع الحرف الأخير من الكلمة التي قبلها ، والحرف الأخير من الكلمة يتمازج كذلك ويتشارب مع الحرف الأول من الكلمة التي بعدها ، وأكثر الكلمات العربية على ثلاثة « حرف يتبدأ به ، وحرف يحشى به ، وحرف يوقف عليه » (١١٦) وبهذا يحدث تغيير كبير وتتوفر إمكانات كثيرة لصور من التعادل تتفاوت فيها لأنه يبقى من الكلمة غالباً حرف واحد لم يدخله التغيير ، على أننا لو حققنا وجدناه يداخله لأنه متأثر لا محالة بهذا التغيير المتجاور .

وقد شرح الرماني هذا ووقع عليه ابن سنان وذلك في مقارنة الرماني آية : « ولکم فی القصاص حیاة » (١١٧) . ، بأعدل ما قالوه في معناها وهو : « القتل أنفى للقتل » فقد ذكر أن الخروج من القاء إلى اللام

(١١٦) الخصائص ج ١ ص ٥٥ .

(١١٥) المرجع نفسه .

(١١٧) البقرة : ١٧٩

— يعنى قوله تعالى : « **فى القصاص** » — أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة : « **القتل أنفى** » لبعء الهمزة من اللام وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء : « **القصاص حياة** » أعدل من الخروج من الألف إلى اللام « **أنفى للقتل** » (١١٨) .

وهذا واضح فى بيان أن ملامسة صوت الفاء لصوت اللام • وملامسة صوت الصاد لصوت الحاء ، يحدث لونا من التمازج فى هذه الكلمات الأربع هو منعكس لا محالة على بقية التعادل فى حروفها ، وهكذا كان أبو الحسن يسمع ويقول ••

وقد نظر الرمانى إلى أصوات الحروف المتجاورة فى الكلمتين ولم يعتبر أصوات حركات هذه الحروف مضموماً إلى أصوات الحروف فلم ينظر إلى كسرة الفاء وسكون اللام وهكذا •

وقد نظر الرافعى إلى أصوات الحركات واستخرج منها ضرباً من التلاؤم فذكر أن الحركات الصرفية واللغوية فى هذا التعديل والتمازج تجرى فى الوضع والتركيب ، مجرى الحروف أنفسها فى أن بعضها يهوى تعادل بعض وعدوبته ورقته وتنغيمه ، وقد تكون الحركة فى ذاتها ثقيلة ناشزة مستكرهة فإذا جرت فى القرآن : « رأيت أصوات الأحرف والحركات قد امتهدت لها طريقاً فى اللسان واكتفتها بضروب من النغم الموسيقى حتى إذا خرجت فيه كانت أعذب شئ وأرقه ، وجاءت متمكنة فى موضعها وكانت لهذا الموضع أولى الحركات بالخفة والروعة » (١١٩) .

وقد عرض لذلك صوراً أبان فيها هذه الحقيقة إبانة كاشفة ، وليس هذا بعيداً عن كلام الرمانى وإنما هو من جنسه ، وإن كان الرافعى قد ألبس الفكر ثوب العصر ، ولا أزعم أنه أفادها من الرمانى ، وإن كان أشار إليه إشارة قصيرة جامعة ، والأهم من ذلك أن القول بأن ما تسمعه الأذن من تأليف صوتى خالص أحدثه التلاؤم والتعادل وجه من وجوه الإعجاز عند الرافعى ، وهو وإن كان ينهض عند الرمانى بالإعجاز مضامناً غيره فهو عند الرافعى

(١١٨) ينظر ثلاث رسائل ص ٧٨ .

(١١٩) أمجاز القرآن ص ٢٥٨

وحده خارق . وذلك لأنه يمثل الكمال النغمي في الفطرة الإنسانية للعربي والعجمي ، وإذا سمع الأعجمي لحناً موسيقياً عربياً قد يعجبه أو يوحشه وذلك لأن توزيع أنغام الموسيقى لم تَنْزَلْ على أساس الفطرة ، وإنما تَنْزَلَتْ على أساس حسنٍ منشئها وأحواله ، وفي ذلك تختلف الأذواق ، بخلاف ما في القرآن فإنه : « أبلغ ما تبلغه اللغات في هزّ الشعور واستثارته بين أعناق النفس ، وهو من هذه الجهة يغلب بنظمه على كل طبع ، عربي وأعجمي » (١٢٠) .

وهذا المعنى المعجز في صوت القرآن كان كما يقول الرافعي هو الصدمة الأولى للأذن العربية ، وكان غالباً لهم على غيره ، ولهذا بنى مسيلمة مخاريقه على لحون وهيم أنها تشبه لحون القرآن .

هذا شيء مما ذكره الرافعي في هذا الباب وله فيه وفي غيره دراسات جادة في الإعجاز يجب أن يتوفر لها بحث ، وخاصة أن بعض المتزידين رمى في وجهه - رضى الله عنه - ، مع أنه من ضعف الرأي وفسولته أن تذكر دراستهم عند ذكر دراسته أو تذكر أسماؤهم عند ذكره .

وقد ذهب الشيخ محمد عبد الله دراز رحمه الله هذا المذهب ، وذكر أن لحون القرآن خارقة وأنه : « أول ما يلاقيك ويسترعى انتباهك من أسلوب القرآن الكريم خاصية تأليفه الصوتي في شكله وجوهره » (١٢١) ثم ذكر أنه إذا تهادى إليك صوت القرآن من بعيد بحيث لا تسمع جرس حروفه ، وإنما تسمع فقط حركاتها وسكناتها من قارئ يحسن إخراجها فسوف تجد فيها لحناً غريباً عجيباً لا تجده في غيرها ثم قال : وهذا الجمال التوفيقى في لغة القرآن لا يخفى على أحد ممن يسمع القرآن حتى الذين لا يعرفون لغة العرب » .

وهذا كلام قريب مما قاله الرافعي ، وليس بعيداً عما رمى إليه كلام الرمانى ، وكان الشيخ محمد عبد الله دراز رحمه الله قادراً على أن يضيف رداءه على كل فكرة ترامت إلى عقله من كلام العلماء ، وهذه فضيلة أهل

العلم ، وأنفاس الرافعي ليست غائبة عما كتب رحمه الله ، وكذلك عما كتبه الأستاذ سيد قطب رحمه الله ، وإن كانا لم يذكرنا الرافعي ، وكتاب الأستاذ سيد قطب كان آخر الثلاثة تأليفاً ، وثانيهما نشرأ لأن كتاب الشيخ دراز لم ينشر إلا بعد نيف وعشرين سنة من كتابته كما قال ، وهذه الكتب الثلاثة يجب أن تدرس بروح علمية جادة ، تطرح كل اعتبار إلا ما يوجه النظر ، وبذلك تتحدد الأقدار ، ومما لا ريب فيه أن نقد الكتاب إنصاف لصاحبه واعتداد به ، فكم من كتب مشحونة بالأغاليط لم يلتفت إليها أحد .

ودراسة الرمانى للتجانس ليس فيها أكثر من أنه أقام هذا الباب من بعض صور المشاكلة ، وهى التى تطلق فيها لفظ الفعل على جزائه ، كما فى قوله تعالى : « **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه** » (١٢٢) . . . ومن بعض صور الجناس المعروفة .

ومما يذكر فى هذا الباب أن صور المجازاة التى أدخلها فى باب التجانس منطوية على هذا الاعتبار اللفظى من جهة العبارة عن المعنيين المختلفين بلفظ واحد إلا أنه جعل إطلاق لفظ الفعل على الجزاء استعارة ، وهذا غريب لأن العلاقة فيه ليست مشابهة وقد عده المتأخرون من صور المجاز المرسل لعلاقة السببية ، وحينئذ لا تكون مشاكلة لأن إلباس المعنى لفظ غيره فى المشاكلة لا يقوم على علاقة كعلاقات المجاز وإنما يسيغه الوقوع فى الصحبة فاختيار الجار لكما جرى مصاحباً لبناء الدار ألقى عليه لفظه وقالوا : بنيت الجار ، وهكذا ، لما وقع الجزاء فى سياق الاعتداء وصحبه عبّر عنه ، وهذا تحليل لبناء الكلام يختلف عن اعتباره مجازاً مرسلأ لأنه لا ينظر فيه إلى قوة السببية ، وإنما ينظر فيه إلى تلك الناحية الفطنة الجريئة التى ترمى باللفظ فى غير جهته ، وتدل به على غير معناه ، وليس لعلاقة من تلك العلاقات التى طرقتها ألسنة المبينين وإنما جرأة واقتداراً وثقة بفطنة السامع ، وهذا من طرائق العربية الجليلة الذى يلتقى مع ما سماه أبو الفتح شجاعة العربية .

والذى انتهى به القول فى هذا البحث هو موقف الرمانى من السجع

فقد حدد مفهومه بما يستكره منه ، أى بالذى تكون فيه المعانى تابعة
للألفاظ ، والسجع عنده لا يطلق إلا على هذا « وهذا اصطلاح غريب جرى
عليه غيره معه ولا مشاحة فيه » .

ولهذا عدّه عيباً ، وما دام كذلك فليس منه شيء فى القرآن ، والذى
فى القرآن فواصل ، وهى بلاغة يحسن بها الإفهام بل هى من بلاغة القرآن
المعجزة ، يعنى أنها فى أحوالها الصوتية ، وتلاؤماتها لمواقع المعانى ،
والخواص المسموعة فى مجارى الآيات خارقة للعادة ، وهذا باب من البحث
لا يزال بكرة (١٢٣) .

وكان الرمانى كثير الإفادة من الجاحظ . وكلاهما رأس فى المذهب إلا
أنه خالفه فى موضوع السجع ، الذى دافع عنه الجاحظ دفاعاً مديداً وذكر
أنه طريقة فى البيان لا محيد عنها عند أهل السليقة فى المقامات التى تقتضيها .
وقد سلك مسلك الرمانى المعتزلى العلامة أبو بكر محمد بن الطيب عين
الأشاعرة ولسانهم فى زمانه ، ثم جاء عبد القاهر الأشعرى وأخذ برأى
الجاحظ المعتزلى .

وقد ناقش هذه المسألة شيخنا الأستاذ سيد صقر - جعل الله له لسان
صدق فى الباقين - مناقشة لم يدع فيها قولاً لقائل ، فى مقدمته الفذة لكتاب
الباقلانى . وسوف نعود إلى المسألة فى دراسة الباقلانى .

والذى أذكره هنا أنه يتكاثر فى كتب الكاتبين أن الأوائل لما توزعتهم
المذاهب الكلامية استهلكت طاقاتهم فى نصرة المذهب ، وأنهم كانوا يغمضون
عن الحقيقة أحياناً ابتغاء الظفر والظهور على الخصم لجاجة واقتداراً ،
وليس هذا بالسداد ، وإنه من الخطأ أن يقال إن لدينا مذاهب فى
البلاغة والإعجاز يمكن أن تضاف الى هذه الفرق فيقال مذهب المعتزلة فى
الإعجاز أو مذهب الأشاعرة فى البلاغة إلا فى حدود ضيقة جداً ، ولا يجوز

(١٢٣) وعد الأستاذ الرافعى رحمه الله بكتابة كتاب برأسه فى أسرار الإعجاز يكون الغرض
فيه « بيان الفروق بين نظم الآيات فى طولها وقصرها ، وقوافيها وفواصلها ، ومناسبة كل منها
لموضع الكلام واختلاف تأثيره فى القلوب والأحلام » إعجاز القرآن ص ١٨ .

لنا أن تكرر أنهم اختلفوا واحتد ما بينهم في قضايا معينة لم يتجاوزها الخلاف، مثل خلق الأفعال والرؤية، وإرادة القبيح، والصفات وما شابه ذلك، وقد اختلفوا حول الآيات المتعلقة بهذه القضايا، خلافاً اشتد وتضرم واستعر، ثم اتفقوا فيما وراء ذلك وهو كثير كثير، بل هو جوهر الفكر والأدب والبلاغة والإعجاز، وقد ألمعنا إلى بعض آراء في السجع لم يكن فيها للمذهب أى تأثير، وتأمل موقف الزمخشري في البلاغة والإعجاز تجده صياغة تطبيقية بارعة لإرث عبد القاهر، وقد أفسح لنفسه وعلى طريقة عبد القاهر مكاناً لا ينكر، وكان الزمخشري من أشد المعتزلة تعصباً للاعتزال، وكان يسمى نفسه أبا القاسم المعتزلي، وكان من أبغض العلماء مقالة في أهل السنة والجماعة، ولم يمنعه ذلك من أن يكون تلميذاً بَرّاً ونابهاً لشيخ من شيوخ الأنساعة وهو عبد القاهر، في أهم ما يذكر به والذي كتبه في آخر أيامه وهو التفسير •

واقراً كتب التفسير بعد الزمخشري وسوف تجد أغلبها يقتبس منه تحليلاته اللغوية والنحوية والبلاغية، ثم يخالفه في مسائل الاعتزال من يخالف •

ولهذا كان لابد من مراجعة هذا التّوهّم الذي أوغل في الإحساس بالخلاف في هذا الباب، وحسبك أن نقرأ كلاماً للرافعي يذكر فيه أن الجدل غلب على عقول المتكلمين حتى استهلك الحقائق العلمية التي كان يمكن أن تهتدى إليه عقولهم في هذا الجانب، والرافعي من أقرب أهل زماننا إلى قلب وعقل هذه الأمة وإذا كان قد خفى على مثله هذا الأمر فهو على غيره أخفى •

ألحقنا الله بهم جميعاً كرامة نفس وقرة عين ..

* * *

الفصل الثالث

قراءة في مقدمة إبحار القرآن

تثير مقدمات الكتب في نفس قارئها أشياء أردت أن أشير الى شيء منها في قراءة مقدمة الباقلاني .

وليس النظر الى مقدمات الكتب واستخراج ما فيها شيئاً جديداً ، وإنما هو لون من ألوان النظر قديم ، وفن من فنون التأليف أكثر منه علماؤنا ، وأفردوا له كتباً ورسائل ، وقد كتبت كتب « متعددة » حول مقدمة واحدة كمقدمة القاموس التي أثار الفيروز آبادي فيها مسائل مهمة حول نشأة اللغة ، وتاريخ العربية وإيغالها في القدم ، واستبحار مفرداتها ، وتراكيبها ، وعلومها ، وأنها لا يحيط بها إلا نبي ، إلى آخر ما قال وروى من كلام لكلمة رضوان الله عليهم .

وإنما أردت أن استخلص من بعض المقدمات بعض الحقائق : أهمها أن هذه المقدمات كثيراً ما تجدها دعوة جهيرة إلى الاجتهاد في الباب الذي كتب فيه الكتاب ، وأن مجال القول فيه متسع جداً ، وإمكان الإبداع ، والإضافة والتنوع فسيح فسيح .

وهذه حقيقة مهمة ، وقيمة رفيعة من قيم هذا التراث .

أما موطن الدعوة الى الاجتهاد في هذه المقدمات فهو في هذه الفجوة الهائلة بين ما طمحت اليه همهم ، ونصبوه في هذه المقدمات هدفاً ، وغاية ، وبين ما حققوه في بطون الكتب ، من دراسة وتحليل .

فالغاية غالباً ما تكون هدفاً كبيراً يشبه الأمل والرغبة التي عظمت في تلك النفوس العظيمة ، ثم يأتى العمل والممارسة في داخل الكتاب ويرى قاصراً عن هذه الغاية قصوراً لا يخفى .

وهذه الفجوة هي الصوت الجهير الذى يدعو الخلف إلى إتمام رسالة السلف . والغايات التي يستشرف إليها العلماء ، ليست انطلاقات من محض الخيال وإنما هي احساس غامض بضروب من الميادين العامرة بحقائق المعرفة ، والتي هي وراء الحجب ، وكلما طالت الممارسة لحقائق العلم ، وطال الإلف ، وطالت الملازمة ، كان ذلك أحرى بإيجاد هذا الإحساس الغامض بهذه الحقائق الغامضة ، الذى قد يكون تطلعاً أو تلهفاً وتحرقاً نحوها ، حتى ليوشك الباحث من هذا اللون أن يلمح هوادى الحقائق ، وهي تومض في هذا الغيب ، وتوشك كلمات أهل هذه الطبقة أن تومىء إلى هذا البعض المجهول ، ولكنها إيماة « كالإشارة الى مكان الخبيء ليعرف » على حد عبارة عبد القاهر ، فعبارتهم لم تدل على هذه الحقائق دلالة قريبة ولا بعيدة ، وإنما أشارت إلى مكانها المخبوءة هي فيه ليبحث عنها هناك وتستخرج ، وهذا هو وجه طموح المقدمات ، وهذا هو الذى يجب أن يكون بين أعيننا ونحن نقرأ تراث أهل العلم ، كما كان بين أعين سلفنا وهم يقرأون تراث سلفهم .

وليس بين يدي كتاب واحد من كتب البلاغة والإعجاز ، أصاب الهدف انذى رمى إليه صاحبه ، وقدم ما يقنع ويقطع بتحقيق الغاية التي توخاها ، ولهذا تواترت الكتب ، والجهود ، في هذين العلمين الشريفين ، وترك كل كتاب من ورائه الباب مفتوحاً يدعو غيره .

واليك برهان هذه الدعوى :

أما كتب البلاغة فسوف يكون شاهدها أجلاً كتابيه كتباً فيها ، وهما أسرار البلاغة ، ودلائل الإعجاز .

ذكر عبد القاهر في مقدمة أسرار البلاغة أنه يريد تحديد الأصول التي يؤسس عليها الحكم وفي بيان منازل الأدب والشعر ، حتى يتبين لدارسه

« كيف ينبغي أن يحكم في تفاضل الأقوال إذا أراد أن يقسم بينها حظوظها من الاستحسان ويعدل القسمة بصائب القسطاس والميزان » (١) .

وهذه غاية ليس بعدها غاية في هذا الباب . فأى شيء نستشرف إليه بعد العلم بكيفية الحكم في تفاضل الأقوال ؟ وهل حقق كتاب أسرار البلاغة هذه الغاية مع أنه من أدق وأحكم ما بين أيدينا من كتب ؟ بل هل حقق التراث البلاغي والنقدى كله هذه الغاية ؟ ووضع بين أيدينا الحقائق المستوعبة لأسرار بلاغة الكلام ، وقياس منازلها ؟

أم أن أهل العلم لا يزالون في كبد من هذا الشأن ؟

والأمر كذلك عند غيرنا ، وقد وصف رتشاردز كفاح عقل أمته في هذا الشأن ابتداء من الكهوف اليونانية القديمة من أمثال أفلاطون وأرسطو ، و انتهاء بالأفذاذ من بنى جلدته مثل كارليل ، وآرنولد ، وذكر أن حصيلة هذا الكفاح « حقيقة تكاد تكون فارغة » (٢) .

ولا يزال ميدان البلاغة والنقد يزخر بالآراء والمذاهب التي تتهالك ويتلع بعضها بعضاً ، ولا يزال العلم بكيفية الحكم في تفاضل الأقوال ، وتقسيم حظوظها ييثر من الاستحسان غاية غائمة نستشرف إليها كما استشرف عبد القاهر إليها ، وإن كان هو كد ، وثار ، وأثرى .

أما ما قاله في مقدمة دلائل الإعجاز : فهو لا يختلف عما قاله في الأسرار ، وإن كان في الدلائل يوشك أن يخلص كلامه لبيان وجه الإعجاز ، الذي لا يكون إلا بمعرفة طبقات الكلام ، والأسس التي يقوم عليها الحكم في تفاضل الأقوال ، إلا أنه هنا يتابع كيف يعلو بعض الكلام بعضاً ، وتتوافر فيه العناصر التي يرقى بها في سلم الفضيلة درجا بعد درج ، حتى يتجاوز الحدود التي تطيقها طاقات البشر ، وتنقطع دونها أطماعهم ، وتستوى الأقدام في العجز ، وهنا يستبجر هذا الباب ، ويذكر عبد القاهر أنه لا يكفى في هذا أن تنصب له قياساً ، وأن تصفه وصفا مجملاً ، بل لابد من التفصيل ، والمقصود من كتاب دلائل الإعجاز أن تعرف كيف تضع يدك على

(١) أسرار البلاغة ص ٢

(٢) مقدمة مبادئ النقد الأدبي ترجمة الدكتور مصطفى بدوي .

« الخصائص التي تعرض في نظم الكلام ، وتعدّها واحدة ، واحدة ،
وتسيها شيئاً شيئاً » (٢) .

أرأيت الذي طمّحتْ إليه همة الشيخ الجليل رحمه الله ؟ وهل وضع
اليده على أسرار نظم القرآن الذي به أعجز ، وعدّها واحدة واحدة ؟

لا ريب في أن كتاب دلائل الإعجاز ليس له كتاب في بابيه يزاحمه في
تراث هذه الأمة ، ولكن الغاية أكبر ، ومهما جد عبد القاهر ، وأصاب في
كشف أسرار الكلام وغوامضه ، فالشيء الذي في سورة « قل هو الله أحد »
و « تبت يدا أبي لهب » .. و « انا أعطيناك الكوثر » . كالشيء الذي في سريان
النفس من النفس ، واختلاف الليل والنهار ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر ،
لأن القرآن ، وهذه الأشياء من معدن واحد ، وأين هذا مما قاله الشيخ
الجليل ؟ ولا يزال القرآن منظوياً على أسرار إعجازه التي هي آية الله فيه ،
كما لا يزال هذا الكون من السموات والأرض وما بينهما ، منظوياً على آيات
الله فيه ، والذي أدركناه من أسرار بلاغة القرآن كالذي أدركناه من أسرار
الكون والنفس ، والسماء ، والأرض ، وكل ذلك لا يعدو أن يكون مطوراً
أولى من قائمة كتاب كبير ، وكل خطوة تنكشف بها آماد وآماد ، تجعل
الإحساس بالعجز ، أقطع وأقهر .

وليس هذا خدشاً للصرح العظيم الذي بناه عبد القاهر ، والذي فتح
به آفاقاً سامية ، ووضع به أسساً دقيقة لفهم الكلام ، وتذوق أسرار
وغوامض بنائه ، وأنا هو حقيقة أدركها من هم أعرف بتراث عبد القاهر ،
وأثقف في فهم الباب كله .

فهذا أبو يعقوب يوسف السكاكي الذي كان أكبر همه أن يَصْب كل
شيء في قاعدة ، ويجمع كل ما انتشر في أصل ، وكان له عقل مطيق لما يقصد
إليه ، وقد تفضّ تراث عبد القاهر كلمة كلمة ، ووعاه بعقلية يسطو ذكاؤها
ويسطع ضياؤها ، يقول بعدما محض تراث الرجل « ومدرّك الإعجاز عندي
هو الذوق » وهذا ليس إذعانا لقول عبد القاهر « حتى تضع اليد على
الخصائص وتعدّها واحدة ، واحدة » وإنما هو شيء غيره ، بل وإحالة إلى

مبهم عانت منه قضية الإعجاز منذ الأجيال التي كان يخاطبها حمد بن إبراهيم
الخطابي رحمه الله ، وعانى منه الشعر والأدب ولا يزال يعاني ، لأن الإحالة
إلى النفس ، واعتماد الذوق وحده ، هو في جوهره موقف حيرة ، يلوذ به
الناظر حين لا يكون قادراً على أن يفصح عما يجد ، وأن يبين عن علله ،
وبواعثه ، أو حين يضيق به مجال الحجة ، ويصعب عليه وصول البرهان
كما يقول القاضي أبو الحسن .

ثم إننا إذا عدنا إلى عبد القاهر نفسه لنتبين مدى المطابقة بين ما أودعه
في كتابه ، وما طمح إليه في مقدمته ، وجدناه يدرك ادراكاً ظاهراً قصور
كثير من مباحثه عن الغايات التي يراها هو لهذه المباحث ، وأنه كان كثيراً
ما يطوى صحتفه قبل تمام بحثه ، ويقول ذلك بلفظ مبين ، والأمر الغريب أن
هذه المباحث لا تزال عند الحدود التي وقف عندها ولم يفتح العلماء بعده
ذلك الباب الذي رأى هو منه أبعادها الرحبة .

ثم إن هذه المباحث لا تزال بيننا كذلك على هذا الحد الذي تركه
عبد القاهر لم نعمل عقولنا في اكمالها ، هذا فضلاً عن تقصيرنا في فهم
ما استخرجه هو ، لأن دراساته البلاغية والنقدية ، لم تمتد على ذات
الطريق الذي سلكه الأئمة وإنما تشتتت ، وتفرقت بها السبل .

وإليك بعض هذه المباحث .

قال بعد ما بسط صور الكناية وأقسامها ، وحلل شواهدا ، وأشار
إلى ما بينها من علائق على الحد الذي نرى بعضه في كتب المتأخرين :
« وليس لشعب هذا الأصل وفروعه ، وأمثله ، وصوره ، وطرقه ، ومسالكه ،
حد ونهاية » (٤) .

وواضح أنه لا يقصد كثرة شواهد الكناية في الشعر والأدب ، لأن توقُّر
صورها ليس في حاجة إلى تنبيه ، وإنما يقصد ضرباً من الكناية هي بمثابة
شعب وفروع ، وطرق ومسالك ، غير هذه الضروب والطرق والمساالك التي
ذكر ، وهذا قاطع ، والسؤال أين هي ؟ ولماذا سكت عنها خلفه ؟ كما سكتنا ،
واكتفينا بترديد الصور التي ذكر ولم نجشم أنفسنا البحث عنها مع أن قوله

(٤) دلائل الإعجاز ص ٢٤١ .

هذا كأنه يضع في أعناقنا مسئولية استخراجها من الكلام . اقرأ عبارة عبدالقاهر مرة ثانية ، تجد فيها أن الرجل رأى في هذا الباب آفاقاً ممتدة التَّمتَّعتْ بين عينيه واضحة خصبة ، ولكنه اكتفى بما قال ، وطوى صفحته .

ودع هذا ، واسمعه يقول في أسرار حذف المفعول بعدما أبان عنه إبانة لا نعلم فيه شيئاً أكثر مما قال : « وليس لتأنيج هذا الحذف أغنى حذف المفعول نهاية فإنه طريق إلى ضروب من الصنعة ، وإلى لطائف لا تحصى » (٥)

تأمل قوله : « فإنه طريق إلى ضروب من الصنعة ، وإلى لطائف لا تحصى » لأنه ليس إشارة إلى كثرة شواهد في الشعر والكلام البليغ ، وإنما هو تنوع في الطرق ، والأساليب والضروب ، فيها من اللطائف ما لا يحصى ، يعنى معرفة أخرى في أسرار هذا الضرب تضاف إلى ما بين أيدينا . . وأين هي ؟

واسمعه يقول بعد ما درس مواقع « إن » في الكلام دراسة هي أوسع مما جرى في الكتب المتأخرة : « وليس لهذا الذي يعرض بسبب هذا الحرف من الدقائق والأمور الخفية ، بالشئ يدرك بالهويناء ، ونحن نقتصر الآن على ما ذكرنا » (٦) .

وهذا واضح في أن وراء الذي قاله في هذا الباب دقائق وأمور خفية لا تدرك بالهويناء ، وهذا كلام نفيس ، يدركه من عانى تحليل بناء الكلام ، وواجهته هذه الأداة ، وأراد تخريجها على الوجوه المتعارفة ، فنَبَتَ ، فضاقت بها ، وسكت ، وهو لا يحسب أن وراء ما عرفناه من معانيها وأحوالها أشياء وأشياء .

ودع هذا ، وخذ قوله بعد ما استخرج الذي استخرجه من كلمة : « إنما » ، قال : « واعلم أنه ليس يكاد ينتهى ما يعرض بسبب هذا الحرف من الدقائق » .

ولم يذكر أحد بعده واحدة من هذه الدقائق التي قال عنها إنها لا تنتهى ولا تكاد .

(٦) دلائل الإعجاز ص ٢٥٢

(٥) دلائل الإعجاز ص ١٢٥

وهذا كثير جدا في كتابي عبد القاهر ، وهو صريح رأى عبد القاهر نفسه في توقف مباحثه قبل أن تصل إلى غاياته ، وأنها لم تَقْضَ كل ما في أحوال الكلام ، وضروبه ، وطرقه ، ومسالكه .

ولو تجرد لهذا باحث ذو تفاذ وعزم ، واستقصاء ، وحقق القول فيه ، لكان ذلك عملا جليلا .

وقد قلت : « إن عبارة عبد القاهر التي أشار فيها إلى رحابة الأبواب التي قصر فيها كلامه ، دالة على أنه كان يرى أبعادا رحبة وصوراً وطرقاً ، ومذاهب ، وأنها كانت تتكاثر بين يديه وتزاحم .

ويمكن أن يفتح لنا الباب الذي رأى منه هذه الرحابة ، وهذه الكثرة ، وذلك إذا مضينا على طريقه الذي أسس عليه علمه ، وهو استقصاء كلام العرب ، ودعك من هذه الهَرَطَقَة التي تعدّه تلميذا لأرسطو فليس لها دليل واحد يقنع - أقول ان طريقه الذي أسس عليه علمه هو استقصاء كلام العرب ، واستخراج الطرق ، والأساليب والضروب ، وتأسيس الأقسام على هذا الواقع الذي جرت به ألسنة أهل الطبع .

وهذا هو الذي تكاثر بين يدي عبد القاهر ، وأثرى به أبوابه ، وأشار إلى من بعده بمواصلة النظر فيه ، ثم هو يتكاثر ، ويتشعب ، ويتغير بتغير الأحوال والأزمان ، والثقافات ، وأطوار الحضارة ، وغير ذلك مما تتشعب به اهتمامات النفوس ، ومغازيها في مبادئها ، وبذلك يتواصل النظر ، ويتجدد على أساس من واقع اللسان وأدبه ، وليس غير .

ثم ان تصنيف ومدارسة هذه الطرق ، والضروب واللطائف ، ليست مما يؤخذ بالهَوْنِ كما يقول ، وإنما يحتشد لها من يَصْبِر ، ويثابر ، ويعرف كيف يعطى للحقيقة حقها من الصبر والصدق والتدبر ، والمعاودة ، لأن هذا تأسيس لمعارف وليس لغوا تجري به الألسنة الثرثرة الفارغة ، التي ضلّت حقائق المعرفة ، وحُبِّبَ إليها العبث ، واللغو ، والطنن في الكلمة من علماء الأمة ، واستمرأت ذلك ، وسمته علما ، أو تجديداً للعلم ، وراج ذلك ويروج ، وأخذه ويأخذه الصغير عن الكبير ، كل ذلك في غيبة الوعي المستنير ، ودع علم البلاغة وانظر الى علم الإعجاز الذي حدثتك عن الدعوة

الصريحة فيه الى الاجتهاد والمائلة في ادراك الفجوة بين مقدمات هذه الكتب، وما حققته من دراسات ، وكشفتها من غوامض ، وقد قلت إنه ليس بين أيدينا كتاب من كتب البلاغة والإعجاز أصاب الهدف الذي رمى إليه صاحبه ، وسوف أختصر أمر الإعجاز وأوجزه في إشارة واحدة لأن القضية فيه ظاهرة، ولأننا قد منا ما يتصل بعبد القاهر وهو رأس شامخة في هذا الباب .

وأقول : إن أبرز من كتبوا في الإعجاز قبل عبد القاهر هما الجاحظ والباقلاني وبعده هو الرافعي ، لأنه أشبه المحدثين بالقدماء ، وقلت الرافعي، ولم أقل السيوطي لأن الرافعي أقرب الى الاجتهاد .

وقد ذكر الجاحظ أنه بلغ من نفسه أقصى الجهد « في الاحتجاج للقرآن ، والرّد عن كل طعان » . وقد قرأ الباقلاني هذا الكتاب الذي لم نقرؤه ، ووصفه بأنه : « لم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى » يعني أن ما قدمه الجاحظ من تحقيقات لم تبلغ الغاية التي تغيها من كشف ما يلتبس حول القرآن . فبحث الباقلاني عن وجوه ، وارتاض بعقله الريّض شوارد وشوارد ، كدّ في تذييلها ، وأبلى ، وأثرى ، وتكاد تنطق كل صفحة من كتابه بجهد ومكابدة ، وقد وقع على حقائق ، ولخص ، وحرّر ، وأثرى ، وأمتع ، ولكنه كان كما قال الرافعي : « خرج كتابه كما قال هو في كتاب الجاحظ لم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى » .



واضح أن هذه منافذ طبيعية ، ومداخل صائبة لإنماء العلوم العربية وتحريكها ، وابداع المعرفة التي بها تتسع اتساعا ينداح من داخلها ويمتد فيه نسيجها امتدادا متسعا ، وبين أيدينا تجارب غنية في ابداع المعرفة وإنشاء العلوم ، يمكن أن نصطنع مسالكها ، وهي باختصار شديد بعد استقصاء كلام أهل الطبع وطول النظر فيه ، وطول المراجعة ، وإدمان النظر والتفتيش في كلام الأوائل ، ليس لحفظه واستيعابه ، فإن ذلك لا يقدم فيما نحن فيه ولا يؤخر ، وإنما لاستخراج خبيئه ، وبعث الفكرة من وراء الفكرة ، واستلال الخيوط المضمرة في غيها ، ومدّها ، ونسج كلام آخر منها ، على حد ما فعل الكبار .

تأمل كلام عبد القاهر في أى باب تشاء لا لتحصل مادته ، فذلك شيء يجب أن نكون قد فرغنا منه ، وإنما لترقب حركة عقله ، وهو يكابد عملية الإبداع وخلق الأفكار ، ويعتصر ما بين يديه من حقائق سلفه ليستخرج منه رحيقا جديدا .

تأمل باب التقديم الذى ما برح فيه يُلحّ على استنطاق كلمة سيويه « إنما يقدمون الذى يباهى بهم وهم بشأنه أعنى » حتى غمغمت بكل ما فى بحث التقديم مما يَرى فى دلائل الإعجاز متميزا ، وكأنه على غير مثال .

تأمل بحث القصر الذى أسَّسه على محاورة ذكية مع نص نقله من الشيرازيات ، وما زال يَسْتَلُّ من هذا النص خيوطا ، ويستخرج من الخيوط خيوطا حتى قدَّم شيئا جديدا ، ليس هو كلام أبى على ، وليس مقطوعا عنه ، وإنما هو متناسل منه كما يتناسل الحى من الحى .

ودع عبد القاهر الذى أخشى أن تكون كثرة الكلام عنه مَدْعاةً للملل ، وانظر إلى تجربة أبى الفتح ، فى كتاب الخصائص ، وكيف استخرج من كلام سيويه وأبى على وغيرهما علما ليس هو علم سيويه ، ولا علم الفارسي . وإنما هو علم أبى الفتح ، وكما استخرج عبد القاهر من مضابىء النحو علما آخر هو علم المعانى استخرج أبو الفتح من هذه المضابىء نفسها علما آخر هو علم أصول النحو ، وقياس العربية وهو عند ابن جنى : « أشرف ما صنَّف فى علم العرب ، وأذهب فى طريق القياس والنظر .. وأجمعه للأدلة على ما أودعته هذه اللغة الشريفة من خصائص الحكمة ، ونيطت به من علائق الاتقان أو الصنعة » وثُلِّفَ هنا إلى شيء مهم ، وهو أن اجتهاد أهل الاجتهاد من أئمتنا الكملة رضوان الله عليهم لم يكن اجتهادا فى استخراج مسألة من مسألة فحسب ، وإن كان ذلك تقيما وعز علينا ، وإنما كان يكون اجتهادا فى استخراج علم من علم ، وتلك هى الغايات التى لا يدركها إلا الأفراد .

ومن العجيب أننا سكتنا سكوت من لا يعلم عن مناهج هؤلاء فى الاجتهاد والاستخراج ، وهى مناهج جديرة بأن تدرس ويستخرج منها ، وتكون بدائل زاهية لما تدرسه من منهج البحث فى معاهدنا ، لأنها تجارب

بين أيدينا كل خطواتها ، ثم هي أقرب إلى عقولنا ، لأنها مستخلصة من علومنا ، ومناهج البحث الحديثة لم تُخصب عقولنا بشيء ، ولم تحفز هممنا نحو الإبداع والوصول إلى حقائق علمية جديدة ، والذي هو المقصود أساساً من أحكامنا لمناهج البحث ، وليس هذا قدحاً فيها وإنما هو الواقع الذي نلمسه بأيدينا فلم أعرف عقلاً الف مضغ كلام هؤلاء ثم انبثق عن حقيقة تفيد •

وأقول ان استخراج مناهج هؤلاء الأعلام ليس هو هذا التهاون الذي تجده في الكتب التي صفت عنهم ، والذي تجد فيها تحت باب المنهج ، حقائق مثل أن هذا العالم كان ينسب النص ، أو كان لا ينسب ، أو أنه يكون بصرياً في مسألة أو كوفياً في غيرها ، أو أنه من مدرسة المتأدين ، أو من مدرسة المتكلمين ، وأن روايته كانت تذكر بسندها أو من غير سندها ، وأنه كان يُخَرِّج الشعر أو لا يخرج ، إلى آخر هذه المعلومات السطحية التي يقع عليها القارئ المبتدئ • ولا بد أن يكون دارس منهج الواحد من هؤلاء قد فطن لكل كلمة قالها ، ووعاها ووعياً يستطيع به أن يقف أثرها ، حتى يصل بها إلى منابتها في كلام من سبقه ، أو يصل بها إلى انبثاقها في نفسه ، ثم يصف بدقة قصة الفكرة في عقل هذا العالم وكيف نمّاها ، ومن أي جهاتها جذبها حتى امتدت ، وكيف محضها حتى أخرجت محضها ، وغير ذلك مما تجده حياً واضحاً بين عينيك حين تديم النظر إلى كلامهم ، وتعطيه ما هو أهله من العناية والصبر •

وهذا الباب الذي هو علم مناهج البحث في علوم العربية لا يجوز أن ينهض به المبتدئ ، مهما كان إخلاصه ، وجدده ، وذكاؤه ، وإنما ينهض به الشيوخ من علمائنا الذين عكفوا الفكر على هذه العلوم ، وانجذبت رؤيتهم إليها ، لأنها ليست دراسة في كلام العلماء ، وإنما هي نظر في منابع علومهم ، وترقيق أفكارهم بحركة عقولهم ، وارتياض قلوبهم ، للذي ارتاضته من عَصِيَّة ، ومعاناة أفئدتهم في اقتناص نافرده ، وتأليف شارده ، وكيف كانوا يتدبرون وهم في عزلتهم الساجية ، ومحاريبهم القاتية ، ولا أقل من أن تحفظ هؤلاء حقوقهم ، وحرمااتهم ، ونعمدهم عن اللغف الذي نحن فيه ،

ولا نتدب لدراسة هذا الجانب في تراثهم إلا من كان أشبه بهم هدياً وسمتاً. وتجلية روح الاجتهاد المنطوية في التراث أمر ضروري ، ثم إشاعة هذه الروح كأصل من أصول المعرفة أمر ضروري ، وليس بين المتخصصين في العلوم العربية والإسلامية فحسب ، وإنما بين المشتغلين بالعلم في كل فروعه، لأنها قيمة إبداعية ، وحضارية ، لا يجوز اغفالها ، وقد غابت عن الساحة منذ زمن ، وصارت حياتنا الفكرية ، في غيبة هذه القيمة تعاني عثماً ظاهراً ، بل وعثوسية بغیضة شوهاء . والغريب أن هذا التراث الذي تنطوى مقدماته على هذه الودائع التي تستهدف إثارة أقدس ما في الإنسان من طاقات خلاقة ومبدعة ، يوصف بالجمود ، ويوصف القائمون عليه بالجمود ، والتخلف ، وأنهم يريدون أن يرجعوا بنا إلى الوراء ، « تخبث بنا النجبة والنجيب » ، وأنهم أغلقوا رؤوسهم على أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وأن عيونهم لا ترى أضواء العصر الباهرة ، إلى آخر ما تجده في كتابات تذلل أسماء كاتبيها أحياناً بأنه رئيس قسم كذا في جامعة كذا ، وهذا دليل قاطع على ما قلناه من أن القيم الإبداعية في تراث الأمة مطمورة مغيبة عن عيون علمائها !! وليس هذا تقصيراً فحسب ، وإنما هو أمر منكر . وكلنا يسمع من طلابه ومحدثيه ما يدل دلالة قاطعة على أنهم يفهمون أن الحفاوة بالتراث والعكوف عليه تعني إحكام الترتاج في وجه كل جديد، كما يعني إلغاء الطاقات الخلاقة ، والاكتفاء بالحفظ والاستيعاب ، إلى آخر ما لا تجد في نفسك أمامه إلا الحيرة والصمت ، لأنه جهل بألف باء حقائق التراث ، وتاريخ الفكر والعلوم في أمة نليس جلودها ، ونمتلك تاريخها ، وحاضرها .

ومن أهم ما غرس هذا الخطأ في النفوس ارتباط كلمات التطور والتجديد ، والحدثة ، والمعاصرة بالأخذ عن الغرب .

والذي يتبع كلمة « التجديد » وهي أسبقها شيوعاً ، يجدها ارتبطت أول انبثاقها بأمرين :

١ - الرمي في وجه القديم بعد قتله بحثاً !!

٢ - إغراء العقول بالفكر الغربي والترويج له ترويجاً ظاهراً !

تجد كتب التجديد تقوم على أساس عرض شريحة من الفكر التراثي ، وقد يشاء اختيارها ، ويُهمل فهمها ، مع الزعم أنها قتلت بحثاً ثم عرض شريحة من الفكر الغربي ، ثم التعليق على كلام القدماء بأن انظر لترى « وجهها معروفا بآدى العظام شاحبا ، يسير الحظ من الحيوية أو النضرة » ثم التعليق على كلام الغربيين بأن انظر لترى « صورة أنظر وجهها ، وأبهى قسماً من تلك الصورة ، التي عرضها حديث الأقدمين » (٧) .

وهكذا كأنك في معرض لوحات اعلامية للتشهير بالقديم « العربي الإسلامي » والتنويه بالحديث « الغربي المسيحي » .

ومع هزال هذا اللون من الإخراج ، وسذاجته ، وضعف مادته العلمية جداً ، والخطأ الصراح في تفسير المعروض من الصور القديمة « التراثية » وركاكة المعروض من الصور الحديثة ، ووسطحيته ، والانبهار الصارخ في التعليق عليه ، أقول مع ظهور ذلك كله فقد تَفَذَّتْ هذه الأفكار وغَذَّتْ العقول والقلوب « لآتنا قرأناها ، وأفئدتنا هواء » ، وصحبتنا جلجلة « جهيرة » بأستاذية قائليها ، وريادتهم ، وعلمهم الواسع بالتراث ، وجهادهم في سبيل تجديده ، ومحاماتهم الشديدة عن القديم وغيرتهم عليه من عقلية الشيوخ ، وهذا الذي يرى كأنه هدم هو في الحقيقة تجديد لعقل الأمة ، ووجدان الأمة ، وتراث الأمة أيضاً ، وأن هذه النار التي يشعلها هذا الكلام في عقل الأمة وتراثها ، هي النار العظيمة المقدسة التي تجلو الجواهر ، وتزيل الخبث إلى آخر ما أحاط بنفوسنا وهياها لهذا الفساد فقرء فيها وتأكل .

وبهذا ومثله وهو كثير ، ارتبط التجديد في نفوسنا بالأخذ عن الغرب ، وارتبط التراث في نفوسنا بمجافة التجديد ، ثم الإغراق في الجمود ، والدوران في الدائرة المغلقة ، « محلك مِر » وغابت عن الأذهان فكرة انبثاق الجديد من غيب القديم ، وإشاعة طرائق المفكرين المسلمين ، واجتهادهم وجهودهم في خلق المعرفة ، وقدراتهم الفائقة على تطويرها ، وكيف كانوا يصبثون عقولهم على القليل الخافت ، فيصبح كثيراً نافعا ، وكيف شَقَّتْ عقولهم حجب الغيب عن خير كثير ، إلى آخر ما يَلْتَفْتُ إلى تلك الطاقة

(٧) ينظر كتاب فن القول صفحات ٢٢ إلى ٤٥

الهائلة ، في التراث والتي هي قادرة - لو أتقن اصطناعها - على إثارة ما أودع الله في فطرة الإنسان من طاقات ، وابتعث شغل القلوب والعقول تسطع وتدفق .

كل ذلك مكوت عنه ، ومضت البحوث والكتب على النمط الذي لا يعد كثيراً عن صورة العرض التي ذكرناها ، والتي كانت بداية التجديد ، . يساق كلام القدماء في المسألة ، ثم يعلق عليه بأنه صادر عن عدم وعى بكذا ، « بجوهر الشعر ، .. بحقيقة التجربة .. بالصدق الفني .. بالتناسق النفسي .. بوظيفة الخيال .. بحقيقة الصورة .. بوظيفة اللغة .. بطبيعة الأدب .. أو ألمعية الشاعر في شعره » . إلى آخر ما ترى ، والمهم أنه كلام صادر عن عدم وعى ، يعنى عن غفلة أو بلادة ، أو ما يمكن أن يقع في الذهن . . ثم يذكر في المسألة نفسها نص مقتبس ، ويعلق عليه بأنه صادر عن وعى عميق بالأدب ، أو طبيعة الخيال ، أو وظيفة كذا إلى آخر ما تقرأ .

وصار هذا القالب ، أو النمط ، أو المنوال ، هو ما ينسج عليه كل من أراد أن يكون ابن عصره ، مجدداً .. مسنيراً .. غير جامد .. ولا متخلف .. يأخذ بطرفي الأصالة والحداثة معا ..

وهذا الأسلوب في الكتابة سهل جداً - وذلك مما أغرى به - لأن التعليق على نص - سواء بالحق أو بالباطل - بأنه غير قائم على الفهم الواعى لوظيفة الخيال أو النظرة الحديثة لبناء الصورة ، أو أنه صادر عن تذوق مادي للأدب أيسر بكثير من الوقوف على النص لتفصيل مجمله ، وتوضيح مبهمه ، وتجلية جوهره ، إلى آخر ما يعانيه أهل العلم في كل أمة .

وصدقنى ان كتابة الكتاب من هذا النوع المتجدد المتطور لايسر كثيراً من فهم باب من كلام أبى الفتح ، فضلاً عن سيبويه الذى يكاد يتفوهل العقل تفوهلاً ، وصدقنى مرة ثانية ، إنك تستطيع أن تكتب من هذا اللون بحوثاً ومقالات تشغل بها الناس ، من غير أن تشعر بالرهق الذى يكاد يخلع نفسك وأنت تساور نصاً لبهاء الدين السبكى .

وبعد .. فلتنجه إلى مقدمة الباقلاني مباشرة ، بعد هذا الذي أثارناه من دلالات المقدمات ، والذي كانت قراءتنا لمقدمة الباقلاني هي المثير فيه ، لأننا تابعنا الرجل في جهده المضني ، ومكافحته الفريدة ، التي اتكأ فيها على عقله هو ، ثم وضعنا حصيلة هذا الجهاد بإزاء كلمة واحدة قالها في المقدمة ، فوجدنا الفرق الهائل الذي دعانا إلى أن نخوض فيما خضنا فيه .

به الباقلاني إلى أهمية دراسة مسألة الإعجاز ، لأنها أصل الدين وقاعدة التوحيد ، . وأهل الباطل يتجهون دائما إلى هذه القاعدة يثرون حولها الشبهات ، وينثرون الأباطيل ، لعل واحدة منها تصيب غفلة مسلم فتفعل فعلها ، ثم إن محاولات التشكيك هذه لا تنشط الا في غيبة الفهم المؤسس ، والمعرفة المستنيرة ، ولهذا كان الجهل في حياة المسلمين من أخطر المخاطر ليس على تقدمهم الحضاري والعمراني فحسب ، وإنما على عقيدتهم التي هي قوام أمرهم ، وعمود بنائهم .

وحذا الذي أوما إليه الباقلاني هو ما تراه في زماننا فليس لهذه الأباطيل الإلحادية والمتهمة والتي هدمت نفوس حملتها ودعاتها ، وليس لسمي النصرانية الحثيث والخبيث في الكيان الاسلامي والذي يتسلل إلى السلوك والسادات ، والتصورات فضلا عن بطشه بالعقول ، أقول ليس لهذا ولا لذلك أصل يرتكز عليه وجوده في الأمة إلا الجهل بجوهر عقيدتها ، وما يتصل بها من معارف .

وتلفت مقدمة الباقلاني إلى حقيقة مهمة هي أن عيون هؤلاء العلماء كانت دائما على أمتهم من حولهم ، قائمة على حراسة عقلها ، وقلبها ، فإذا رأت شبهة اختلج بها قلب ، أو دارت بها رأس ، جرّءوا أقلامهم لبيان الحق ، وتجليّة الغمّة ، حتى تكون الأمة على المحجة دائما .

لم يكونوا بمعزل عن زمانهم ، وإنما كانوا منغمسين فيه كل الانغماس ، فإذا ما رأوا هوادي فتنة ذرّ بها قرن شيطان في جانب ، أنذروا قومهم بها ، وناصروها .

وهذا أمر فرطنا فيه ، وتوهمنا أن الحياة العقلية تصوغها حلقات العلم ،

التي تقوم عليها ، فاكتمينا بذلك ، وتركنا ما وراءنا يصرع حتى أوشكت
أمواجه أن تبتلع معاقلنا ، بدل أن تكون ريادةها من هذه المعازل .

وإذا كان لكل زمان همومه فهناك هموم مشتركة بين الأزمنة ، وإن
اختلفت أحوالها باختلاف الأزمان والأطوار ، فالباقلاني الذي عاش في
القرن الرابع يزامله فيه أعيان العلم ، وصدور الفضل من أمثال الرمانى ،
والفارسي ، وابن جنى ، والآمدى والجرجاني ، وتحوطهم رعاية رجال عرفوا
قدر العلم ، وشاركوا فيه ، الباقلاني هذا يشكو زمانه ، ويقول إن الجهل
فيه « ممدود الرواق ، شديد النفاق ، مستول على الآفاق ، والعلم إلى
عفاء ودروس ، وعلى خفاء وطموس ، وأهله في جفوة الزمن البهيم ، يقاسون
من عبوسه لقاء الأسد الشئيم ، حتى صار ما يكابدونه قاطعاً عن الواجب
من سلوك مناهجه ، والأخذ في سبيله » ..

وكان غير الباقلاني من علماء زمانه يشكون قلة التمرس باستخراج
اللطائف ، وذلك لأنهم كانوا يقيسون حالهم بحال من سبقوهم ، ولا ريب
أن القرون الثلاثة المفضلة كانت تموج بالكلمة من بحور العلم ، وشيوخ
الرواية ، من أمثال أئمة الفقه : « مالك والشافعي ، وأبو حنيفة وأحمد »
رضوان الله عليهم ، وأئمة اللغة والنحو ، من أمثال الخليل ، ويونس
وسيويه ، والكسائي ، وغيرهم .

وكثيراً ما نقول في ذكر هذه القرون أن القرن الرابع والخامس ، نضجت
فيهما كثير من الثمار ، وازدهرت الحياة العلمية ، بشكل أظهر ، وترانا في
هذا الصدد نذكر الأفكار والثقافات التي داخلت العقلية الإسلامية .

والواقع أن أعظم العلوم العربية والإسلامية توافقت في القرون الثلاثة
الأولى ، كالفقه والأصول والتفسير والنحو ، والحديث كما غرست جذور
الدراسات البلاغية في تضاعيف النحو والتفسير والأدب ، والمتبع لحركة
العلوم العربية والإسلامية يتأكد له أن جوهر حركتها وتطورها كان بعيداً
إلى حد كبير عن الفكر الذي داخل الحياة العقلية ، بالترجمة والاختلاط ،
وأن ما أفادوه من ميراث أرسطو كان حكماً وآداباً كالتى تناقلوها من
كلام أزدشير وبزرجمهر ، وأن طريقة تفكير أرسطو وآراءه في اللغة والنقد

ليست في شيء مما بين أيدينا من تراث علمائنا ، اللغوي والنقدي ؛ وأن
أرسطو استبد فقط بعقول المتفلسفين على الحد الذي يعرفه أهل هذا
الشأن . والمتوسّم في حركة انبثاق العلوم ، ومعاناة استخراجها عند
الأئمة يجدها قائمة على انصباب العقول في اللغة ، والقرآن ، والحديث
فاستخرجت الأحكام ، وضبطت لغة القرآن ، وتسلسلت علوم العربية من
هذا النبع ، وأنهم لم يستضيئوا بالعقلية اليونانية من هذا الشأن ، وربما كان
ذلك لأن تراثها كان عندهم تراثاً وثنياً ضالاً ، وكان أكثرهم من أهل الورع ،
وهذا بخلاف المتفاسقة الذين وصفوهم برقة الدين . وهناك مبالغات في أثر
الفكر اليوناني في تراث العربية .

أما عبد القاهر وأرسطو ، فقد كنت زمناً - أتهيب أن أتكلم في هذه
المسألة ، وأقرأ ما يقال وأتدبره ، ثم أنظر في حركة عقل عبد القاهر ، وهو
يؤسس ما يؤسس ، وكنت أتلّس أن أقع على شيء في كلامه يدل على أنه
أفاد من أرسطو ، ولم يكن من شأنه أن يكتّم مصادره ، بل إنه كانت إذا
أثارت فكرة عنده فكرة ثانية هي له ، نَبَّه إلى أن هذه مما يقع في النفس
من قول فلان كذا ، في الوقت الذي يقول غيره في مثلها : وهذا مما فتح الله
به على أو فرق لنا عنه ، وهو صادق في قوله هذا لأنه مما ورد في خاطره ،
مع صرف النظر عن الذي أثاره .

أما عبد القاهر فقد كان لا يَنْسَبُ المادة العلمية إلى مصادرها فحسب
وإنما يشير إلى بواعث المادة التي تولدت في نفسه ، وهذه غاية الأمانة
العلمية .

ولهذا لا يجوز عندنا أن يكون عكف على باب العبارة أو غيره من تراث
أرسطو ، واستخرج منه علمه ، ثم سكت هذا السكوت المطبق المريب ، ثم
إنني قد تدبرت كل مسألة قيل إنه أفادها من أرسطو فوجدتها إما أن تكون
راجعة إلى طبع النفس المشترك ، والذي لا يقال فيه بالأخذ ، أو ظاهرة
في تراث سلفه ، الذي هو منه كاليد للقم لقوة ظهوره في نفسه .

ولذلك أقطع ولا أرتاب ولا أحتاط في أن ما قيل من أثر أرسطو في
عبد القاهر باطل كله ، لا تصح منه حقيقة واحدة ولا تكاد ، ولا تشبه .

واعتقد أن مسألة أثر العقلية الهلنستية في تراث العربية يجب أن تعاد دراستها بروح تنوحي كشف ما يلتبس ، من إظهار الحقيقة ليس غير ، وكثير مما كتب في هذا الشأن كانت فيه روح الافتتان بالتراث اليوناني ، والتعاطف الشديد معه .

قلت ان علماء القرن الرابع كانوا يدركون الفجوة التي بينهم وبين القدماء وكانوا يذكرون من أحوال زمانهم أحوالا أشبه بحال زماننا ، فأبو بكر الصولي ، وهو أسبق من الباقلاني يذكر عن أهل زمانه رجالا أخذوا من العلوم طرفا ، وأوتوا منها نصيبا ، فصاروا منها على شيء ، ويذكر رجالا فقهوا ، وتمكنوا ، وعرفوا ، كأبي العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي « المبرد » . وأبي العباس أحمد بن يحيى الشيباني « ثعلب » . ثم يذكر أن من فقه وتمكن ، كان لا يرمى في وجه سلفه من العلماء ، ولا يطعن في ماضيه ، وأن هؤلاء الذين كانوا بين بين ، كانوا كثير النيل من السلف ، ولا يرى الواحد منهم : « أن اسم العالم يتم له ، ولا أن الرياسة تنجذب إليه ، الا بالطعن على العلماء ، والوضع من ماضيهم » (٨) ثم ان هؤلاء كانوا يجمعون حولهم تلاميذهم ، فيتدخلون بلغتهم حين يحاط بالأستاذ ، ولا يجد جوابا لما سئل عنه .

والحال في زماننا لم يختلف كثيراً ، ومن فضل الله على الناس أن هذه الفقايع الطافية ، والمتحركة هنا وهناك ، تسحر أعين الناس أو تسترهبهم ، يذهب كل شيء بذهابهم ، ويستريح الناس من كل لغتهم . .

« فاما الزيد فيذهب جفاء ، واما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض ، كذلك يضرب الله الأمثال » (٩) . . وصدق الله العظيم . .

* * *

نظر الباقلاني فيما استخرجه العلماء حول القرآن من معارف تتميز بالغرارة ، والدقة ، ولا تستخرج إلا بذكائه العقل ، وفطنة القلب ، وقوة خاطر ، وخصوصا ما يتصل بغوامض الإعراب ، وقاس هذا بما استخرجوه حول قضية الإعجاز ، فوجد فرقا شاسعا ، لأن الذي استخرجوه من الإعجاز

(٩) الرمد : ١٧ .

(٨) أخبار أبي تمام ص ٦ وما بعدها

قليل ، وليس فيه من الدقة ، والإحاطة ، والإحكام ما في غيره مما كتب حول القرآن .

ولهذا يرى الباقلاني أن هؤلاء العلماء لم يُعْطُوا مسألة الإعجاز ، لأن كان يجب لها من الصبر عليها ، والحفاوة بها ، ولو أن هذه العقليات الباهرة انصبت في هذه القضية لكانت جديرة أن تستخرج منها دقائق ورقائق ، ولأضاءت كثيراً مما يلتبس في هذا الأمر .

ولكن الباقلاني سرعان ما وقع في نفسه خاطر عارض هذا وهو صعوبة البحث في إعجاز القرآن ، وأتته طريق أغمض وألبس ، من طريق النحو والكلام ، وأن هذه العقول التي وجدت في النحو والكلام مجالاً نبغت فيه ، وظهرت من خلال ما قدمت قوية محكمة بازقة ، ربما لو أنها انغمست في قضية الإعجاز لم تستخرج ما يحسب لها ، وتذكر به ، لأن هذا الباب « مما لا يمكن إحكامه إلا بعد التقدم في أمور شريفة المحل ، عظيمة المقدار ، دقيقة المسالك ، لطيفة المآخذ » .

وقد نبه الباقلاني في هذا السياق إلى أمر مهم في تناول العلوم . وهو وجوب توفر مزيد من العناية بها ، ممن يعالجونها ، وإعطائها حقها من النظر ، والاستخراج ، وتجلية جوهرها ، لأن الناس كثيراً ما يكون قضاؤهم في العلوم مستمداً من حالة مباشرة القائمين عليها لها ، وعرضهم لحقائقها ، فإذا وجد من يعرض النحو مثلاً عرضاً ضيقاً ضعيفاً ، أو يعالج مسائله بطريقة مثبته ، أو سطحية ، لم تلامس جوهر العلم ملامسة تكشف حكمة اللسان ، ومنطقه في بناء نظامه ، وما تجرى عليه أصوله ، وتطرد عليه ، أقول إن الناس قد يسوء رأيهم في النحو نفسه إذا لم يجدوا من خلال درسه ما يعمق الإحساس باللغة ، ويُجلى جوهر سليقتها .

وقل مثل ذلك في البلاغة ، فإذا وقف درسها عند القول بأن هذا تشبيه ، وتلك استعارة ، وهذا تقديم ، وذلك طباق ، ولم يُحصَل درسها منها إلا هذا التصنيف ، انصرف عنها ، وساء رأيها فيها ، أمّا إذا وجد أن في الكلام نبضاً ، وفي التركيب إشارة ولمحاً ، لا يستخرج إلا بإحكام هذه الوسائل ، وأن وراء التشبيه أضاء لجانب من جوانب المعنى لا يتكشف إلا بإحكام

درس التشبيه ، وأن وراء التنكير وحيًا سريرة من سرائر القلب ، وأن من أوابد النفس ، وغوامض الحس ، ما يستكن في مضايء الكلم حتى بثيرها العلم بأسرار الكلام ، وأن إهمال دراسة هذه الأسرار تعنى انسداد الأستار على كثير من حقائق الشعر ، أقول إذا وجد الدارس ذلك ماثلاً أمامه في تناول المادة انصرف إليها ، وحسن رأيه فيها ، ومن هنا - كما يشير الباقلاني - كان من حق العلم على المشتغلين به أن يعطوه حقه ، وأن يصبروا عليه صبره ، وأن يجاهدوا فيه جهاده ، حتى تضيء بعقولهم وجهودهم جواهر علومهم ، فتستثير بها الأفئدة ، وتشرق بها العقول ، هذا أو يدعوهم تركًا وكفًا ، حتى لا يسوء رأى الناس فيه . وهذا نظر نافذ من الباقلاني رحمه الله ، فكم من صواب تفحمته العيون لضعف حملته ، وكم من فاسد باطل بهر الناس للحن حجته . . الباقلاني يرى أن من كتبوا قبله في الإعجاز لم يحتفلوا به الاحتفال الذي يجب ، ولم يصبروا عليه نفوسهم الصبر الذي يسطع به برهانه . وقد أدى ذلك الى فساد رأى الناس في هذا الأمر ، فذكر بعضهم : « أن عجز أصحابهم عن نصره هذه المعجزة ، يوجب ألا مستصر فيها ، ولا وجه لها » (١٠) .

وهذا أصل ما قلناه .

ثم اتنا لا نستطيع أن نراجع إرث الباقلاني الذي كان بين يديه في هذه القضية لأنه ليس في أيدينا منه شيء ، ودراسة الخطابي والرماني - وهما معاصران له - فيها من الصبر ، والإتقان ، والإحكام ، ما ينفي عنهما التهاون ، بل انهما ليحاذايان دراسة الباقلاني ، ولا يعقدان دونها ، ولا يغضآن منها ، وكل له مذهب وكل كشف جانباً لم يكشفه غيره ، ولا يسُدُّ اختلاله سواه ، ولكن القضية نفسها أبعد ، وأذهب ، من أن تكشف غوامضها هذه الجهود ، ولا التي جاءت بعدها ، ولعل الباقلاني كان يقارن ما بين يديه بصعوبة الموضوع ، ودقة مآلكه ، وسعة جوانبه ، ووعورة مجاهله ، وهذه المقارنة نفسها هي التي وضعت جهوده مع جلالها ، في نفس الموضوع ، الذي وضع هو فيه جهود سلفه ، على حد ما قال الرافعي .

(١٠) المقدمة ص ٥ .

قلت ان الباقلاني كآته رجع يعتذر عن سلفه من العلماء الذين لم يدعوا في باب الإعجاز إبداعهم في النحو والكلام ، وذكر أن باب الإعجاز « مما لا يمكن احكامه إلا بعد التقدم في أمور شريفة المحل عظيمة المقدار ، دقيقة المسلك ، لطيفة المآخذ » .

وهذه الأمور الشريفة المحل .. العظيمة المقدار .. الدقيقة المسلك .. في حدود ما قدمه الباقلاني في معالجته للموضوع ، لا تخرج عن إحكام فهم الكلام ومعرفة أقداره ، وتنزيله منازل ، وهذا هو الذي دارت عليه دراسته . وبهذا يصير علم نقد الشعر والأدب ، علم خاصة الخاصة ، لأن الذين أنشَبُوا النحو ، واستبحرت بهم أبوابه ، وفَتَقُوا عن غَيْبِهِ ، هم من صفوة أذكى هذه الأمة ، وفي الصدر منهم الخليل بن أحمد فادرة الناس ذكاء وفطنة وكذلك كان شياطين الكلام من المعتزلة وغيرهم من أسرع الناس خاطراً ، وأصبرهم على متابعة الوهم ، وأقدرهم على الجدل عنه والانتصار له .

علم نقد الشعر والكلام لا تكفى فيه من قدرات النفس ما يكفى في استخراج دقيق النحو والكلام ..

قضية الإعجاز عند الباقلاني من علم الشعر والأدب ، والتعرف على طرائق الكلام ، وكيفية تقلبه في وجوه الفصاحة والبلاغة ، والعمل والطبع ، والروية والبديهة ، وقد عالجه الباقلاني في هذه الحدود ولم يداخلها من علم الكلام وعلم أصول الدين إلا مالا يمس جوهرها ، فظلت أدبية خالصة ، وقد دخل بها أدق مسالك هذا الباب ، وطرق بها أغمض جهاته .

وتجد في كلام الباقلاني أفكاراً تتصل بنقد الكلام وبلاغته ولا تجدتها في كتب النقد والبلاغة ، وكان يرى أن ما كتب في هذا الباب - باب نقد الشعر وعيابه ، ووزنه بميزانه ومعياره - (١١) ليست مستوفاة .

وليس للذي كتبه الآمدي ، والجرجاني ، وهما معاصران له أثر بيِّن فيما كتب .

(١١) إعجاز القرآن ص ١٨٢ .

ومن الأشياء التي هي عنده أوفى من غيره ، تفصيله القول في مذاهب الاختيار في الشعر ، وتعليل كل مذهب بالبواعث الذي دعت إليه ثم اختياره ما اختار منها ، وتعليله هذا الاختيار بعلم دقيقة ترجع إلى طبع اللغة ، وطبع البيان .

ومنها تحليله إدراك - أو درجة إدراك - الذين يحسنون نقد الشعر، وإلى أي مدى كان هذا الإدراك ، وإلى أي مدى كانوا يستخرجون من اللغة وبنائها ملامح قائلها ، وكأن آذانهم كانت عيونا ، ترى في الكلمات قسما وجوه قائلها رؤية لا تلبس ، وكما أنه لا يختلط عليك الفرق بين زيد وعمرو ممن تعرف أشخاصهم كذلك هؤلاء لا يلبس عليهم شعر بشعر . ثم إنهم يعرفون أنساب الشعر ، كما يعرف الناسبون أنساب الناس ، فيرون في شعر هذا خلوص نسه إليه ، أو أنه ينزعه شبه من شعر فلان ، إلى آخر ما قاله مما يحتاج إلى فضل نظر .

وأوماً الباقلاني في مقدمته إلى أمر مهم فطن إليه علماء الأمة وعقلاؤها في كل زمان ، وذلك هو ضرورة الحفاظ على سليقة العربية التي نزل بها القرآن ، وأن ذلك ضروري لبقاء الوعي بالقرآن واعجازه ، وأن صقل الأجيال بهذه اللغة القديمة وهذا الأدب القديم ، أمر لازم ، لتبقى مهياة لتلقى كلمات الله التامات .

ولهذا كان أهل الرأي والصدر في الأمة حراسا على نقاء عروبة الأفتدة والألسنة ، وكانت حفاوتهم بالشعر واللغة ، حفاوة تتبع من الاعتقاد بأن حصة هذه الأمة ، إنما تكون بمقدار فعل القرآن فيها ، وأن فعل القرآن فيها ، إنما يكون بمقدار قربها من هذه السليقة التي نزل القرآن بها ، وهكذا أفهم أن الجوائز التي كانت تمنح للعلماء والشعراء إنما كانت عملا عظيما ، يتوخى غايات عظيمة ، وقد قبَّحها فهمنا الخاطيء لتاريخنا .

ذكر الباقلاني أن بيان أهل العلم لما يزيل الشبهة التي يشيعها أهل الزيغ حول القرآن لا يفيد مع الغفلة عن وجه اللسان ، وإنما يفيد حين يتوفر قدر من العلم بمحاسن الكلام ، ومتصرفاته ، ولما كان كل مسلم يجوز أن يكون معرضا لهذه الشبهة والشكوك ، كان العلم بمحاسن الكلام ومتصرفاته

ضرورة لكل مسلم ، وكان الباقلاني يدعو إلى أن يكون هذا القدر من العلم
نائماً داخلاً في نسيج المعرفة العامة كالعلم بقواعد الدين الأساسية التي
يجب أن تتوفر لكل مسلم ، وهكذا يصير الاسلام وعلم العربية أمران
متلازمان ، أو هما شيء واحد ، الاسلام هو الروح وهذه العربية هي الجسد .

ولا ترى العربية مستهدفة إلا حيث يكون وراء هذا هدف آخر هو هذا
الدين ، ثم إن الإضرار بعلوم العربية وعلماؤها هو الوجه الثاني للإضرار
بالعربية ، وخشية الإضرار بالعربية ذاتها كانت زاكية أيام الاحتلال ، ثم
خَنَسَتْ بقليل من إفاقة العقل العربي ، واختبأت في هذا الوجه الثاني
الذي هو الإضرار بعلومها وعلماؤها ، والذي انجر إليه وجرؤ عليه العوام
والصغار ، ومن لا بالة لهم عند الله .



بلغت مسألة تصنيف الكتاب - في زماننا هذا - غاية الضعف والركاكة،
وقل أن تجد كتاباً عايش صاحبه أفكاره ، وراضها ، وتمثلها ، وتدوقها
ونقدها ، فضلاً عن أن يكون قد اجتهد في استكشاف حقائق جديدة حول
موضوعه ، وإنما يقوم الأمر غالباً ، على الوجه الذي وصفناه ، والذي شرعه
المجددون ، ومضى عليه من تعلق بهم ، أو يقوم فقط على صياغة ضعيفة
لرائح من فكر القدماء ربما لا يحسن اختيارها ، أو تحليلها ، فضلاً عن
استقصائها واستنطاقها .

قل أن تجد كتاباً في هذه المرحلة يعطيك تجربة ومعاناة ، ووجهة نظر
مدروسة متقنة ، وإذا وَجَدْتَهُ وجدته تائهاً في بحر زاخر من التصنيف
الفاسد المفسد للعقول والطباع .

ولهذا كاد الناس أن ينصرفوا عن متابعة الكتب الجديدة التي كان
ظهورها مرة للنفوس ، تتلقاها العقول لهفة مشتاقة ظمئة ، .. انطفأ
ذلك كله .

وقل مثل ذلك في المقال ، هناك قلة قليلة يتابع الناس ما يكتبون ، لأنهم
يجدون في سطورهم شيئاً مما في نفوسهم ، وما عدا ذلك فهو كطواحين
الهواء المُسْتَحَقَّة التي جرى فيها الصغار والعجزة .

في ضوء هذا الواقع تقرأ في مقدمة الباقلاني طريقة تصنيفه التي جرى كتابه عليها ، وأنها تقوم على الإشارات الموجزة إلى الأفكار التي سبق إليها في الباب لأن هذه الأفكار إنما تُحصَّل في كتب من أثاروها ، وبسطوها ، أما في كتابه فإنه يشير إليها حتى ينتظم سياقه ، ويتبين ما يتأسس عليه ، ثم يسوق ما يجتهد في استخراجهِ ويثبِّتُ له عُنْته ، مما لم يقع عليه غيره ، من مستور الحقائق ، والتي لا تنجلي إلا بالصبر ، والصدق ، والإخلاص ، والمعاناة ، وصحة النظر ، واستقامة الطبع ، وتبحر المعرفة .

وهذا القدر الذي يستخرجه هو بنفسه ، ويشق عنه الحجب بفكره وعقله ، هو كتابه الذي ينتسب إليه .

وهكذا يؤصِّل الباقلاني مسألة وضع الكتاب ، وأن واضعه لابد أن يكون مُجْتَهِداً في بابه ، مستمداً من بحره ، مُتَّكئاً على خواطره ، واصفاً تجربة عقله ، ومعاناة نفسه ، في الباب الذي هو فيه ، وقد أُلْمِنا إلى شيء من هذا عند الخطابي وهذا هو سبيل أهل العلم من سلف هذه الأمة ، هداًنا الله إليه ، وألحقنا بهم كرامة نفس وقرّة عين .



الفصل الرابع

إعجاز القرآن عند الباقلاني

في دراسة الباقلاني - كما قال - أفكار شائعة في الباب استخرجها من سبقوه ، ولن نقف عندها لأننا نتوخى دراسة وجوه الإعجاز كما يتصورها الباقلاني ، - وهذا هو لب القضية - ونريد من خلال تحليلنا لما ذهب إليه أن نبين ما انطوى عليه كلامه فيها ، وما قارب فيه كلام غيره ، من أئمة هذا الباب .

إلا أن الأمر الذي ألبأ الباقلاني إلى الإلمام بما قاله الناس قبله ، هو نفسه الذي سيلجئنا إلى أن نلتم بما قاله في غير الأبواب التي تتوخاها في دراستنا .

عقد الباقلاني بعد المقدمة فصلين قبل الفصل الذي تكلم فيه عن وجوه إعجاز القرآن .

الفصل الأول في بيان أن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم معجزتها القرآن .

والفصل الثاني في بيان وجه الدلالة على أن القرآن معجز .

وقد دار كلامه في الفصل الأول حول بيان أن للنبي صلى الله عليه وسلم معجزات كثيرة ، غير القرآن ، إلا أن القرآن هو أظهرها وأبقاها ، وهذه المعجزات الأخرى كغيرها من معجزات الأنبياء عليهم السلام ، قامت في أوقات خاصة ، وأحوال خاصة ، ومنها ما نقل نقلاً متواتراً ، ومنها ما نقل نقلاً خاصاً

حكى بمشهد من الجمع العظيم فيلحق بالمتواتر ، ومنها ما نقل من جهة
الآحاد .

أما معجزة القرآن فقد « عمت الثقين ، وبقيت بقاء العصرين ، ولزوم
الحجة بها في وقت ورودها إلى يوم القيامة على حد واحد » (١) .
وهذا معناه أن القرآن لم يعجز الإنسان في طور من أطوار حضارته فحسب ،
وإنما هو معجز له أبداً ، في كل أطواره ، ما كان منها ، وما يكون ، فإعجازه
محيط بهذا الإنسان احاطة أقطار السموات والأرض ، يتقلب بينهما ، ما شاء
له طموحه وإبداعه ، وهو في هذا الإطار لا يفلت منه ، وكذلك الحال في
القرآن ، وكأنه جزء من هذا الكون ، كأنه الشمس ، أو القمر ، أو الفجر
أو الليل أو غير ذلك مما رأيت ورآه أبونا آدم مع اختلاف الأزمان والأطوار
والأحوال ، السماء هي السماء ، والأرض هي الأرض والكواكب المسخرة
بينهما هي ، والطيور هي ، والرياح هي ، وكذلك يبقى القرآن هو ..

ومهما اتسع علم الناس بأحوال الأرض فسوف تظل الأرض معجزة
لهم بمعنى أنهم لا يستطيعون أن يوجدوا أرضاً تدور في فلك كهذه الأرض
التي تدور في فلكها وكهذه الجبال ، والأهوار ، والمحيطات ، وغير ذلك مما
ترى . كذلك مهما اتسع علم الناس بالقرآن ، فسوف يظل معجزاً لهم لأن
الإتيان بمثله ، كالإتيان بمثل هذه الأرض ، والمعجز عنهما شيء واحد .

ثم ذكر الباقلاني أن القرآن الكريم مشحون بالدلالات الصريحة على
أنه هو آية النبي صلى الله عليه وسلم ، كقوله تعالى :

**« وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه ، قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا
نذير مبين . أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » (٢) ..**

والسور التي افتتحت بالحروف المقطعة مشحونة ببيان ذلك ، وكثير منها
بنى على بيان أن القرآن حجة ، وآية للنبوة ، ثم عرض لتأكيد ذلك سورة
غافر ، وسورة فصلت ، وكان ذا قدرة بارعة في استخراج ما يتصل بهذا
المعنى مما لا يظن دخوله فيه ، وفي بيانه وجه دلالة عليه .

(١) اعجاز القرآن ص ٨ .

(٢) العنكبوت : ٥٠ ، ٥١ .

وقد استخرج من قوله تعالى : « واما يتزغناك من الشيطان نزغ فاستعد بالله ، انه هو السميع العليم » (٢)

أن النبي صلى الله عليه وسلم أدرك أن القرآن خارق ، وأنه آية نبوته صلى الله عليه وسلم من طريق الاستدلال ، « لأن الضروريات لا يقع فيها نزغ الشيطان » (٤) .

والفصل الثانى الذى موضوعه بيان وجه الدلالة على أن القرآن معجز ، وهو غير وجوه الإعجاز ، وفرق بين وجه الدلالة على أن القرآن معجز ، وبين وجه الإعجاز فى القرآن .

المراد بالأول ما ثبت أن العرب عجزوا ، وهذا أمر طريقه الرواية والخبر ، والاستنباط مما جرت عليه الحوادث فى عصر البعثة ، وهذه هى وجوه الدلالة على أن القرآن معجز ، وصياغة ترجمة الفصل كما ترى تحتاج إلى روية فهى تتضمن أن القرآن معجز ، ودليل إعجازه عجز العرب عن أن يأتوا بمثله وكانوا أهل بيان ، ووجه هذا الدليل هو روايات التاريخ ، وهذا معنى كثر فيه كلام العلماء ، فالكل يذكر أنهم أهل اللسان ، وأن القرآن تحداهم ، وأفسح لهم فى المدة ، وطالبهم بخلق آلهتهم ، ونبذ مألوف عاداتهم ، وسفه أحلامهم ، واستباح أموالهم ودماءهم ، وكل ذلك كان يمكن أن ينتهى لو جاءوا بمثل : « تبت يدا أبى لهب وتب » (٥) . . أو بمثل : « انا اعطيناك الكوثر » (٦) . . ولكنهم عجزوا عن ذلك ، وهو أهون سعيهم ، ومألوف أمرهم ، ودفعوا إلى المخاطرة بأنفسهم ، وقطع أرحامهم ، وسفك دمائهم ، الى آخره .

والمعجوز عنه يستوى فيه القليل ، والكثير ، فالمعجز عن أن يخلقوا ذبابة ، هو نفسه المعجز عن خلق السموات والأرض وكذلك كان المعجز عن : « انا اعطيناك الكوثر » (٦) . . كالمعجز عن القرآن كله .

هذا هو فحوى ما قيل فى هذا الفصل .

(٤) اعجاز القرآن ص ١٣

(٦) الكوثر : ١

(٦) فصل : ٣٦

(٥) المد : ١

وقد أثار الباقلاني فيه أشياء كان بعضها مما دُفع إليه دفعاً لأنها مما لا تحتاج إلى دراسة لولا أن أهل الباطل لجثوا فيها ، من ذلك إثبات أن هذا القرآن هو الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ، وليس شيئاً « وضعه عمر أو عثمان ، رضى الله عنهما ، حيث وُضع المصحف أو يدعى فيه زيادة أو نقصان » (٧) .

وقد حفل الباقلاني واحتشد لإثبات أن الذي بين دفتي المصحف هو ما نزل به جبريل ، وذكر أنه استفاض في الأمة ، وحفظه المسلمون ، وتواتر نقله بينهم ، كما نظر فيه أهل الخلاف ، وتعددت دواعي حفظه ، فمنهم من حفظه للشرائع ، والفقهاء ، ومنهم من حفظه ليعرف تفسيره ، ومنهم من قصد فصاحته ، ومن الملحدّين من حصله لينظر في عجيب أمره .

وكان الباقلاني يعلم أنه يمكن دفع هذا كله بكلمة واحدة ، هي أن الذي تقرأه في هذا المصحف هو المعجز ، ومن زعم أنه من وضع عمر أو عثمان فليأت بمثله من كلامهما أو من كلام البشر قاطبة ، ولم يقل أحد من أهل زمانهم ولا من غيره أن كلامه يفوق كلام البشر ، وكذلك من يزعم أنه زيد فيه فليحدد هذه الزيادة وليأت بمثله آية منها .

سلك الباقلاني الذي سلك ليبيّن كيف حاطت الصدور وتحوط هذا القرآن ، وليقدم الدليل من التاريخ على فساد هذا الكذب على التاريخ . ومما أثاره الباقلاني في هذا الفصل ، أنه وهو يشرح الدواعي التي قامت في نفوس المسلمين لحفظ المصحف ، وأنهم حاطوه حياطة يستحيل معها أن تكون قد رميت فيه كلمة من خارجه ، هذا فضلاً عن طبعه المتميّز والمؤذن بسايرة ما يداخله ، سواء كانت هذه المداخلة بلفظة تدخل فيه أو تغيير لبنية ، كتقديم أو تعريف ، قال وهو يشرح هذه الحياطة وهذا السياج الذي حفظ الله به القرآن : إن أهل البصر بالشعر الذين يحسنون نقده ، ويتقنون عيانه لا تلتبس عليهم كلمة رمى بها لسان غير لسان الشاعر ، فلو انتزعت كلمة من كلمات امرئ القيس ، ووضعت مكانها كلمة أخرى ما غاب ذلك

عن هؤلاء العلماء مهما بلغ حذق من رمى بهذه الكلمة وبصره بطريقة تخلل
لسان امرئ القيس لكلماته .

وهذه مسألة مهمة جدا .

ولا ريب أن الباقلاني قرأ ما قيل عن خفف وحماد ، وغيرهما وكلامه
هذا المعتدل يلتقى مع قول ابن سلام إنه لا يلتبس على أهل العلم بالشعر
ما صنَّعه الرثوَّة ونحكوه على الشعراء إلا أن يكون هذا الشعر الذى
نحل إلى غير صاحبه مما قاله ولد الشاعر أو أحد من أهله ، فيشكل ذلك
بعض الإشكال (٨) .

ومنايع بك الشعر ، وصوغه في سرائر الشعراء مما يمكن أن يرثها
الأبناء لأنها داخلة في طرائق تصوُّر الأشياء والإحساس بها ، والإبانة عنها ،
فهى من خصائص النفوس والطباع ، يضاف إلى ذلك رواية الولد عن الوالد ،
وسماعه شعره وكلامه .

وقد ذكر ابن سلام أن هذا النوع يشكل بعض الإشكال ثم يزول
إشكاله .

وقد حرر الاستاذ محمود شاكر هذه المسألة تحريرا واضحا في كتابه
« الشعر » (٩) .

ذكر الباقلاني في هذا الفصل أن الذى يدرك ما في نظم القرآن من خرق
للعادة ، وفوت لطاقات البشر ليس هو المتناهى في علم الشعر أو الخطب
فحسب وإنما هو المتناهى في معرفة فنون الكلام كلها ، وأن المتناهى في باب
من أبواب الكلام دون غيره ملحق بالمتوسط من أهل اللسان أو بالأعجمى ،
وسبيل علم هؤلاء جميعا هو معرفتهم عجز المتناهين في هذا الشأن .

وهذا معناه أن الذين يدركون إعجاز نظم القرآن قلة قليلة في كل جيل ،
لأن التناهى في معرفة صنوف الكلام لا يتأتى إلا للأفراد في كل عصر ،
وهؤلاء يكون علمهم هم أنفسهم حجة عليهم ، أما من عداهم ، وهم الكثرة

(٨) ينظر طبقات فحول الشعراء

(٩) الشعر ص ٤٦ وما بعدها .

من سواد المسلمين ، فان الحجة القائمة عليهم بهذا القرآن هي علمهم بعجز الكافة عن أن يأتوا بمثله ، وليس بلازم أن يعلموا ذلك من نظم القرآن بأنفسهم . وهذه هي حكمة التحدى — كما يقول الباقلانى — لأن الذى يظهر عجز الكافة ، هو آيات المطالبة بأن يأتوا بمثله ، وحين لا يأتون بمثله يظهر للكافة أنه من عند الله ، ويكون ذلك ملزماً لكل ، يستوى فى ذلك الأعجمى ، والعربى غير المتناهى ، وهذا هو ما تجده فى آية هود :

« ام يقولون افتراه ، قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين . فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو ، فهل أنتم مسلمون » (١٠) ..

فقد رتب الأمر بالعلم أنه من عند الله ، على عدم استجابتهم أى على عجزهم .

وقد كان عجز العرب ظاهراً من غير مطالبة بأن يأتوا بمثله ، وذلك قبل نزول آيات المطالبة « التحدى » وكانت طبائعهم تحركهم إلى المعارضة فى هذا الباب من غير طلب إليها ، ولو وجدوا من أنفسهم قدرة لعارضوا ، ولو لم يطالبوا بذلك ، وجه المطالبة إذ هو تسجيل هذا الموقف ليكون حجة على من لم يدرك بنفسه .

قال الباقلانى : « إنما احتيج إلى التحدى لإقامة الحجة ، وإظهار وجه البرهان ، على الكافة .. فإذا كان يظهر وجه الإعجاز فيها للكافة بالتحدى وجب فيها التحدى » (١١) .

ويورد الباقلانى فى المسألة سؤالاً مهماً ، هو أن هذا الجيل الذى نزل فيه القرآن كان متناهماً فى معرفة صنوف الكلام ، ومقتضى هذا أن يتوافقوا على الإيمان به جملة واحدة ، بعد سماعه لأنهم كلهم قادرون على أن يروا الأمر الإلهى الكائن فى نظمهم ، والذى حدث أنهم كانوا مختلفى الأحوال فى هذا الشأن ، فمنهم من آمن ، ومنهم من كفر ، ثم منهم من طال زمن إعراضه ، ومنهم من قصر ، وأجاب الباقلانى عن ذلك ، بأنه راجع إلى اختلاف أحوالهم ، واختلاف أحوال شكوكهم ، وطرق شبههم .

(١١) اعجاز القرآن ص ٢٤

(١٠) هود : ١٣ ، ١٤

« فمنهم من قلت شبهه ، وتأمل الحجة حق تأملها ولم يستكبر ، فأسلم .
ومنهم من كثرت شبهه ، أو أعرض عن تأمل الحجة حق تأملها ، أو لم يكن
في البلاغة على حدود النهاية ، فتناول عليه الزمان إلى أن قطر ، واستبصر
وراعى ، واعتبر ، واحتاج إلى أن يتأمل عجز غيره عن الإتيان بمثله فلذلك
وقف أمره » (١٢) .

قلنا : ان الباقلاني ذكر أن من يدركون إعجاز القرآن بأنفسهم هم
المتأهون في معرفة صنوف الكلام ، وهم قلة قليلة .

ثم نجد في كلام الباقلاني ما يدل على ظهور بلاغة القرآن وتميزها تميزا
تفوت به جنس كلام الناس ، وأن من لا يدرك ذلك مشترك العقل ظاهر
النقص .

وهنا يحسن أن ننظر في كلام الباقلاني بنصه :

قال في معنى أنه لا يدرك إعجاز القرآن إلا المتأهون في معرفة صنوف
الكلام :

« لا يعرف المتوسط من أهل اللسان من هذا الشأن ما يعرفه العالي في
هذه الصنعة ، فربما حل في ذلك محل الأعجمي في أن لا تتوجه عليه
الحجة حتى يعرف عجز المتأهون في الصنعة عنه .

وكذلك لا يعرف المتأهون في معرفة الشعر وحده ، أو الغاية في معرفة
الخطب والرسائل وحدها من غور هذا الشأن ما يعرف من استكمل معرفة
جميع تصاريف الخطاب ، ووجوه الكلام ، وطرق البراعة ، فلا تكون الحجة
قائمة على المختص ببعض هذه العلوم باتقاردها ، دون تحققه لعجز البارع في
هذه العلوم كلها عنه .

فأما من كان متأهيا في معرفة وجوه الخطاب ، وطرق البلاغة ، والفنون
التي يمكن فيها إظهار الفصاحة فهو متى سمع القرآن عرف إعجازه » (١٣) .

وقد كرر هذا المعنى في ص (١١٣) .

(١٢) المرجع السابق ص ٢٨

(١٣) إعجاز القرآن ص ٢٥

وقال في معنى أنه من لم يدرك إعجاز القرآن وتفوقه فهو ظاهر النقص ،
وملحق بالعامية :

« فإن اشبه على متأدب ، أو متشاعر ، أو ناشئ ، أو مرّ مدبر فصاحة
القرآن ، وموقع بلاغته ، وعجيب براعته ، فما عليك منه ، إنما يُخبرُ عن
نقصه ، ويدل على عجزه ، ويبين عن جهله ، ويصرّح بسخافة فهمه ، وركاكة
عقله » (١٤) .

وهذا ما حسبته أول النظر في كلام الرجل تدافعا ، ثم استقام وجه
اتساقه حين أضفتُ إلى هذه النصوص ما كان يقوله في مخاطبة قارئ
كتابه ، وهو يجده في بيان تمييز أسلوب القرآن ، وأنه فائت كلام الناس .
وقد كان يرى أن ما يقوله في هذا الشأن يظهر ظهورا لا يلتبس ويقارب
القلوب « على وجه يؤخذ باليد ، ويتناول من كتب ، ويَتَصَوَّرُ من النفس
كتصور الأشكال » (١٥) .

ويكرر هذا المعنى في ص (١٨٤) وإن قارئه سوف يستولى بكتابه هذا
على الأمد ويصل إلى المقصود ، ويتصور إعجاز بلاغة القرآن كما يتصور
الشمس ، ويتيقن تناهيا كما يتيقن الفجر .

وقد كان يكرر أيضا أن بيانه عن هذه البلاغة وتفوقها ، لن ينتفع به إلا
من كان ذا طبع ، يدرك به الفروق المائزة بين كلمة ، وكلمة .

وقد أبان عن هذا في نصوص كثيرة ، منها قوله بعد ما وجه قارئه إلى
النظر المتأنى في كلام أهل الطبع ، وفي الصدر منهم كلام رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم النظر المتأنى في كلمات الله ، ثم الرجوع إلى النفس للتعرف
على ما وجدته من الفرق بين الكلامين ، وليس هذا موازنة ، وإنما هو سبيل
يهدى إلى معرفة طبع الكلام لا تجد سيلا أسدً منه ، يقول بعد هذا :
« فإن تبين لك الفصل ، ووقعت على جليلة الأمر وحقيقة الفرق ، فقد أدركت
الغرض ، وصادفت المقصد ، وإن لم تفهم الفرق ، ولم تقع على الفصل ، فلا بد

لك من التقليد ، وعلمت أنك من جملة العامة ، وأن سبيلك سبيل من هو خارج عن أهل اللسان » (١٦) .

ويعن في اختبار زائقة طالب هذا العلم ، ويدله على الطريق الذي يعرف به نفسه ، ويرشده إلى أن ينفذ يديه من هذا الباب إذا لم تكن لديه القريحة التي يُعْثول عليها فيه .

وكان يدفعه إلى ذلك تصور ناضج ، ومستقيم ، لطبيعة المادة العلمية في هذا الباب ، وأنها « أغمض من السحر ، وأهول من البحر ، وأعجب من الشجر » (١٦) .

أقول : كان يختبر ذائقة قارئه فيذكر مثلاً أن ثمة فرقا دقيقا بين كلمة الصبح ، وكلمة الفجر ، وهذا الفرق يجعل لكل لفظة سياقاً لا تصلح فيه الأخرى ، وقد أبان عن هذا بيانا يدل على وضوح تصوره وقوة احساسه بما يقول ، ثم قال :

« فإن كنت لا تعرف الفصل الذي بينا بين اللفظتين على اختلاف مواقع الكلام ومتصرفات مجارى النظام لم تستفد مما تقربه عليك شيئاً ، وكان التقليد أولى بك والاتباع أوجب عليك ، ولكل شيء سبب ، ولكل علم طريق ، ولا سبيل إلى الوصول إلى الشيء من غير طريقه ، ولا بلوغ غايته من غير سبيله » (١٧) .

ويذكر قوله تعالى : « وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه » (١٨) .. ويقف عند كلمة : « ليأخذوه » .. ويشير إلى أنك لا تجد كلمة تعطى عطاءها في هذه الآية ، لو قلت : « يقتلوه » أو « ليرجموه » أو « لينفوه » أو « ليطردوه » أو « ليهلكوه » أو « ليدلوه » كل ذلك ليس فيه ما في كلمة « ليأخذوه » .

ثم يقول : « فإن كنت تقدر أن شيئاً من هذه الكلمات التي عددناها عليك ، أو غيرها يقوم مقام هذه اللفظة ، لم تقف على غرضنا من هذا الكتاب

(١٧) المرجع نفسه ص ١٨٤

(١٦) اعجاز القرآن ص ١٢٧

(١٨) غافر : .

فلا سبيل لك إلى الوقوف على تصاريف الخطاب ، فافزع إلى التقليد ،
واكف نفسك مؤونة التفكير » (١٩) .

وبهذا يظهر أنه أعد كتابه لغير المتناهي ، الذي له طبع ، لأن المتناهي
لا حاجة له إلى النظر في كتابه ، ليعرف إعجاز القرآن ، وأما الناقص ،
المبتدئ ، المرمد ، فعليه أن ينظر في هذا الكتاب ، ومادام ذا طبع ، فسوف
يكون الوجه منه عن كذب ، ومما يتناول باليد ، أو يتصور تصور الشمس ،
ويستيقن تيقن الفجر .

أما من ليس ذا طبع ، فلا سبيل له إلا التقليد ، والتسليم بهذه الآية ،
من حيث أن الناس عجزوا عنها .
وهذا كلام مستقيم .



وجوه الإعجاز عند الباقلاني

تدور دراسة الباقلاني في هذا الأصل المهم على محورين أساسيين :

المحور الأول : هو تحديد العناصر البلاغية الخاصة بالقرآن ، والتي لا يوجد شيء منها في كلام الناس ، لأنها ليست من طبائع الناس ، وليست في طاقاتهم ، فأدب الأديب صورته النفسية والعقلية تمثل فيه قوة نفسه وضعفها ، واستشرافها ونقصانها ، فالكاتب والشاعر والمتكلم يودع نفسه بكل شياتها في شعره ، وأدبه .

دارت دراسة الباقلاني في هذا المحور حول الكشف عن فقدان هذه الألفاس الإنسانية في القرآن ، وأن الذي فيه ليس من بلاغة هذه النفس لأن بلاغتها مهما تفوقت وتميزت لا تنفك عنها أحوال الفتور والانقطاع ، لأنها ضربة لازب لهذه النفس .

المحور الثاني : هو إمعان النظر في الآيات القرآنية ، ومدارستها كلمة كلمة ، وجملة جملة ، وفقرة فقرة ، وسورة سورة ، وتوسم كل ذلك توسما واعيا ، يحاول أن يستخرج ما وراءها من أحوال ، وغوامض ، وأسرار .

وهذا الطريق سيفضي لا محالة إلى هذا الفيض السخي المبهر وراء الكلمات والأحوال ، وأنه شيء غير الذي في الشعر والأدب ، وأنه تتوه في بحاره العقول كما يقول رحمه الله ، وقد دل الباقلاني على هذا الطريق دلالة بينة ، وسلكه ووضع اليد عليه ، وساعده في ذلك حس رفيف ، وطبع موات ، ولسان يصل إلى غوامض ما يجد هذا الحس ، وهذا الطبع .

أما تحديده العناصر البلاغية القرآنية ، والتي لا يوجد شيء منها في كلام الناس ، فقد كان ثمرة طول النظر ، في البحث عن الشيء الذي أعجز الناس في القرآن ، وتلمس معرفة كنه ما أودع الله في تلك الكلم التي تقلبها الألسنة في كل لحظة والتي برعت ألسنة الجيل الأول في تقليدها ، وتدويرها واستخرجت منها خوافيها ، وكأن ألسنتهم انغرست في أفئدتهم ، وعقولهم

وأسماعهم وأبصارهم ، وفي كل حاسة ظاهرة ، وباطنة ، فلا يجدون شيئاً إلا
أبانوا عنه أحكم ما تكون الإبانة .

ثم فوجئوا بهذه الكلمات وقد مثلت في صورة لاعهد لهم بها ، ولا طاقة
لهم في محاذاتها ، وكان اللغة ليست لغتهم وكان البيان ليس ببيانهم ، فأى
شيء أودع فيها ؟ .

إن انصراف الباقلاني إلى البحث عن الشيء الذي ليس من طبع
الإنسان ، والذي قام عليه بيان القرآن كان ثمرة معالجة عقلية طويلة في
هذا الباب .

وقد سبقه إلى مثل هذا الإمام الخطابي لأنه يلتقى مع الباقلاني في هذا
الأمر وهو أن كلا الرجلين بحث في القرآن عن الشيء الذي ليس له صورة في
كلام الناس . ولا أعرف ثالثاً سبقهما في ثمرات القدماء ، ولهذا لا نجد في
كلام الخطابي شيئاً متصلاً بفنون البلاغة كالتشبيه والمجاز ، والحذف
والتقديم ، لأن هذه الفنون توجد في كل كلام وإنما كان يبحث عما لا يوجد
إلا في القرآن كما قدمنا .

وكذلك الحال مع أبي بكر بن الطيب الذي لم يتعرض إلى هذه الفنون
إلا ليبطل قول من قال : إن الإعجاز راجع إليها كالرمانى وغيره ، وقد كان
الباقلاني يجد في نفسه ما يدعو به إلى التردد في رفض أن تكون هذه الفنون
مراجع للإعجاز على حد ما سنبين إن شاء الله وكان حريصاً بالباقلاني أن يحتفل
بدراسة الإمام الخطابي لأنها تلتقى معه في هذا الباب ، ولكنى لم أجد في
كتابه ما يشير إليه .



وقد اتجه بحث الباقلاني أولاً إلى جملة القرآن ، وما يجده من الأمر
المعجز في أحوال هذه الجملة - أعنى في القرآن جملة - وقد استخرج في هذا
الصدد حقيقة هي أن القرآن فاجأ البيان المعروف عند القوم بهذه الهيئة العامة
التي جاء عليها ، ونقصد ما يتصل بالكل من غير نظر إلى العناصر المكونة ،
والأجزاء التي جرت في معانى القرآن وتراكيبه ، فمثلاً ، تقسيم القرآن إلى

سور ، منها الطوال ، ومنها القصار ، ثم تقسيم السور إلى آيات توزعت على هذا الحد الذي نراه في المصحف شيء جديد على طرائق يانهم التي هي شعر وخطب ، ورسائل ، ووصايا .

ثم إن الهيئة العامة المتصلة بأحوال الأسلوب جاءت في القرآن مغايرة لكلام القوم ، فكلامهم منه ما هو موزون ، ومنه ما هو مسجوع ، ومنه ما هو معدل أعنى متوازيًا ، ثم هو مسجوع أيضاً ، أو معدل غير مسجوع ، وهكذا على حد ما تصفه لك مدارسة جريان الحركات والسكنات ، وتصاريقها ، وأنواع الحروف ، وأوصافها وكل ما يدخل في تشكيل البنية الصوتية وما يعتورها من أحوال ، وهي كثيرة متنوعة ، بل هي فيض ولها في كلام الجاهليين ما ليس لها في كلام غيرهم ، بل لها في كل كلام من الأحوال ما يميزه عند ذوى التمييز ، ثم إن هذه البنية الصوتية في القرآن جاءت مخالفة لهذا كله ، ومحدثة فيه نوعاً من الممازجة جرت فيها أصواته بتناغم آخر ، محدثة رنيناً آخر ، وحقيقاً آخر ، لا تجد منه شيئاً في الشعر ، ولا في غير الشعر ، وإنما هو « أسلوب يختص به ، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد » وبعد ما ذكر الباقلائي أصناف الكلام التي كان أمر البناء الصوتي أساساً في تمايزه ، قال : « وقد علمت أن القرآن خارج عن هذه الوجوه ، ومباين لهذه الطرق » (٢٠) .

ومما ينبغي أن نلفت إليه هنا أن هذه الأحوال الصوتية التي لها هذه الأهمية والتي كانت أساساً في تمايز صنوف الكلام ، وتنوع أجناسه لم تزل من الدراسة المحددة ما يفى بالكشف عن جوهرها ، اللهم إلا في تلك المحاولات التي استخرجها البلاغيون حين ذكروا الجنس ، والسجع ورد العجز على الصدر .. وغير ذلك من أبواب البديع المتعلقة بهذه الناحية ، وبقيت سرائر العربية في هذا الباب محجوبة .

وقد ناقش القاضي عبد الجبار القول بأن مخالفة القرآن لطرائق كلامهم وجه من وجوه إعجازه ، ويبدو أن الفكرة كانت شائعة وكان القاضيان الأشعري والمعتزلي يعيشان في زمن واحد ، وقال عبد الجبار : « كان يجب

لو أتى بعضهم بطريقة من النظم ركيكة لم يسبق إليها أن يكون معجزاً» (٢١)
والذي أفهمه من كلام الباقلاني أنه لم يعن أن الإعجاز كان في أن
بدهمهم بطريق لا عهد للقوم به ، وإلا لكان المبتدى بالشعر أو بطريقة من
النظم معجزاً كما يقول القاضي عبد الجبار وإنما يعنى أنه بكده بما لم يتمكن
أحد من أن يمشى على سننه ، وظلت طريقة القرآن هذه متفردة ، يتحاشاها
أهل الصنعة مع جرأتهم على اقتحام كل ما تشق جهود الانسان غيه ، فلا
ينبغي التابغ من الكتاب والشعراء في فتح طريقة جديدة إلا ترادف عليها من
بعده من يزيد هذه الطريقة سعة ، وصقلها ، وربما يربو عليها ، على حد
ما أشار الباقلاني نفسه حين ذكر نبوغ ابن العميد في طريقة الجاحظ وزيادته
عليه فيها ، وقد ذكر الباقلاني من أصناف كلام العرب الكلام الموزون غير
المقفى وذكر له شواهد (*) وهو صنف غريب وثقيل ، ووخم ، ويبدو
أن بعض الضعاف في الزمن الأول حاول الخروج على أصول فن الشعر
كما حاول عجرة زماننا فجاء بشعر كريحه طرحه الناس ، وطرحه الزمن ولم
يبق منه الا الأطلال الدالة عليه (٢٢) .

ويتصل بهذا الوجه عند الباقلاني أمران أفرد لكل منهما بحثاً في
كتابه .

وذلك لأن خروج القرآن عن أصناف كلامهم المعروفة عندهم يعنى
فيما يعنى أنه ليس شعراً ، وليس سجماً ، لأن هذين صنفان من أصناف
كلامهم .

ومن هنا عقد الباقلاني فصلاً ينفي فيه أن يكون القرآن شعراً ، وفصلاً
آخر ينفي فيه أن يكون سجماً .

(*) أمجاز القرآن ص ٥٦

(٢١) المقنى ج ١٦ ص ٢٢١

(٢٢) ونظن أن ذاكرة التاريخ التي حفلت بشعر العرب الموزون وضنت بجيده وودبته وطرحت
غيره سوف تفعل ذلك في تجربة زماننا . ودرأج الشيء الفاسد لا يكون الا في أحوال الضعف
والاختلاط ، وقد راجت تجربة الشعر الحر في زماننا هذا لانه زمن لم ينهدم فيه الشعر وحده ،
وانما تهدمت فيه أشياء كثيرة من الثقافة والعلم ، والفكر والتاريخ ، والحضارة ، بل تعدى
ذلك الى أرضنا وسمائنا ، وهذا كله مرتبط ببعضه ببعض ، ويكون دائماً في تاريخ الأتوام حين
تلبس الأسول وتخلط ويفقد الناس القدرة على التمييز بين الصواب والخطأ في الأمر الأهم ،
وإذا أمنت فيما يدور حولك من قضايا ، وجدت الأمر بيننا في الذي نقوله .

أما نقي أن يكون القرآن شعرا فإنني أحسب أن الباقلاني لم يتعرض لهذا إلا دفعا لمقالات ضعيفة وجاهلة بالشعر والقرآن زعمت أن في القرآن شعرا . والبيئونة بين القرآن والشعر لم تلتبس على ذي لب من يوم أن نزل القرآن إلى يومنا هذا ، وقول المعاندين « إنه قول شاعر » وكلام المقطوع الذي يرمى بالباطل وهو يعلم أنه باطل ، كما قالوا « لو نشاء لقلنا مثل هذا » ، وهم أعرف الناس بمعجز الكافة عنه ، وقولهم « أساطير الأولين » ، وم يعرفونه كما يعرفون أنفسهم .

وقد وقفت عند هذا الفصل أتلسم العلة التي دعت هذا العالم الجليل إلى الاحتشاد لبيان هذا الأمر البين . فما وجدت أكثر مما تعلق به الضعفاء حين وجدوا آيات من القرآن تماشى وزن بيت من الشعر ، كما يقع ذلك في الكلام اتفاقا ، ولا ريب أن التلاؤم والاستواء في توقيع الكلام وتنظيمه جاء في القرآن غاية لا تدرك حتى عده الرمانى من وجوه الإعجاز ، وأصاب ، ومثل هذه القيوضات النغمية الجهرية لا تعدم فيها ما يماشى شطرا أو نصف شطر ، أو يتا كاملا ، كما في قوله تعالى : « هيهات هيهات لا تؤعدون » (٢٢) وهي تماشى شطرا .

وقوله تعالى : « وجفان كالجواب وقدر راسيات » (٢٤) ..

وهي تماشى بيتا .

وقوله تعالى : « ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه » (٢٥) ..

وهي تماشى بيتا .

وكان أبو نواس كثيرا ما يضمن شعره قرآنا ، وأهل الورع يكرهون ذلك .

أراد الباقلاني أن يحسم هذه الشبهة لأنه لا يجوز أن يقال في القرآن شعر ، بعد ما قال الحق :

« وما علمناه الشعر وما ينبغي له ، ان هو الا ذكر وقرآن مبين » (٢٦) ..

(٢٢) المؤمنون : ٢٦

(٢٥) فاطر : ١٨

(٢٤) سبأ : ١٢

(٢٦) يس : ٦٩

ولكن أهل الجرأة على الحق لا ينكفون فكتب الباقلاني مؤكداً أن مثل هذه التوافقات تجدها في كلام الناس وفي مخاطبات العامة ، كقولهم : « اغلق الباب وأتني بالطعام » وقولهم : « أكرموا من لقيتم من تميم » وقولهم : « اسقني الماء يا غلام سريعاً » .. ونجد هذا كثيراً فيما تسمعه من كلام . ومثله لا يسمى شعراً لأن الشعر لا يكون إلا بالقصد إليه ، وفيما زاد على ذلك .

وتجد بعض المذكورين بالأدب في زماننا ، والذين يحبون مفاجأة الناس بغير ما يتوقعون ، وخاصة في باب الدين . يذكرون أن في القرآن شعراً ، وأن الله خاطب البشرية بقصائد من شعر . - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً - ويكتبون آيات من القرآن ومن التوراة سطوراً سطوراً على طريقة كتابة ما يسمى شعراً جديداً (٢٧) .

وهذا اجترأ على ما لا يجوز الاجترأ فيه ، وهو كلام فاسد ، مهما قيل في قائله ، وأنه شاعر عربي كبير ، وأنه ذو قدرة فائقة على استخراج طاقات اللغة ، واثارة ما في أغوار الكلمات .

ولا شك أن شيئاً كهذا جرى في زمان الباقلاني فأفزعته ، لأنه يعلم أن هذه الخدوش - وإن كانت عند البعض صغيرة - حين تترك تتنامى - لا محالة - ثم يكون منها مالا يستطاع دفعه ، ثم إن الباقلاني في هذا الفصل يستمد مما قاله الجاحظ وهو يناقش من طعن في قوله تعالى : « تبت يدا أبي لهب وتب » (٢٨) .. وزعم أنه شعر لأنه في تقدير مستفعلن مفاعيلن ، وطعن في قوله عليه الصلاة والسلام : « هل أنت إلا اصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت » ، وقال الجاحظ : « واعلم أنك لو اعترضت أحاديث الناس ، وخطبهم ورسائلهم ، لوجدت فيه مثل مستفعلن مفاعيلن ، ومستفعلن مستفعلن كثيراً وليس أحد في الأرض يجعل ذلك المقدار شعراً ، ولو أن رجلاً من الباعة صاح من يشتري باذنجان ؟ لقد كان تكلم بكلام في وزن مستفعلن مفعولات وصاحبه لم يقصد إلى الشعر ... وسمعت غلاماً لصديق

(٢٧) « انظر الشعر قنديل اخضر » . نزار قباني ص ٦٢ ، ٦٦ ، وغيرها .

(٢٨) المسد : ١

لى وكان قد سقى بطنه وهو يقول لعلمان مولاه : « اذهبوا بى الى الطبيب وقولوا قد اکتوى ، وهذا كلام يخرج وزنه على فاعلاتن مفاعلتين ، وقد علمت أن هذا الغلام لم يخطر على باله قط أن يقول بيت شعر أبدا ، ومثل هذا كثير ، ولو تتبعته فى كلام حاشيتك وغلمانك لوجدته » (٢٩)



أما حديثه عن السجع ونفيه عن القرآن فقد وصفه الاستاذ سيد صقر بأنه « أخف فصول الكتاب وزنا ، وأقلها قدراً ، وأخفها بالخطأ البيّن فى أصل الفكرة وكيفية نصرتها ، والدفاع عنها ، والحجاج دونها » (٣٠) .

وقد أحاط الاستاذ سيد صقر بما قاله الباقلانى فى هذه المسألة وأفرغه إفراغا كاملا ، وللستاذ سيد صقر لغة تدمّدم حول ما يريد هدمه على حد ما ترى فيما نقلناه .

وبقى أن أقول شيئا لا يبعد عما قاله الاستاذ سيد صقر وهو أن السجع الذى ينكر الباقلانى وقوعه فى القرآن هو بحق غير واقع فى القرآن ، لأن السجع عند الباقلانى ما كان « متكلّفا يتبع المعنى فيه اللفظ » وهذا ليس فى القرآن منه شيء وأيضا « ما كان مستجلبا لتحسين الكلام دون تصحيح المعنى » وهذا ليس فى القرآن منه شيء .

وقد افترض الباقلانى أن القائلين بإثبات السجع فى القرآن يمكن أن يحتجوا بشواهد من الكتاب العزيز ليس للسجع فيها أثر فى تصحيح المعنى ، وإنما هو مستجلب لتحسين الكلام ، ويرد الباقلانى ذلك ردا حاسما لأن كل ما فى القرآن مما يتوهم أنه سجع إنما جىء به لتصحيح المعنى ، وأنه لا طريق لأداء المعنى سواه ، ويسمى الباقلانى هذا النظام الذى يسميه المخالفون سجعاً يسميه هو فاصلة ، وهو كلام لم يتفرد به الباقلانى ، لأن إطلاق السجع على آيات القرآن ليس مقبولا عند الجمهور ، بل هناك من يكره وصف الكلام بالسجع - فضلا عن القرآن - وذلك لأنه من أوصاف الكهانة،

(٢٩) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

(٣٠) مقدمة اعجاز القرآن ص ٧٤

وهناك من يكره تقطيع الكلام تقطيعاً يقرب من حذو الكهانة ، قالوا :
« فوق النهى في ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية ، ولبقيتها فيهم ، وفي
صدور كثير منهم ، فلما زالت العلة زال التحريم ، وقد كانت الخطباء عند
الخلفاء الراشدين فيكون في تلك الخطب أسجاع كثيرة فلم ينهوا منهم
أحداً » (٣١) .

وقد نبه المتأخرون إلى هذا القول وقال الخطيب القزويني بعد ما ذكر
شواهد السجع من القرآن : « وقيل إنه لا يقال في القرآن أسجاع وإنما
يقال فواصل » (٣٢) .

وهذا في السجع الذي لم ينسحب عليه إنكار الباقلاني ، لأن السجع
عنده خاص بالمتكلف الذي لا وجود له في كلام الله ولا في كلام رسوله
صلى الله عليه وسلم ، ولا فيما يعتد به أهل العلم من كلام أهل الطبع .
والمناقشة تكون في هذا التحديد الذي ساقه الباقلاني ، وقد ربط بين
السجع والكهانة ، وأسس فيه عن القرآن على أساس هذا الربط « لأن
الكهانة تنافي النبوات » (٣٣) .

وربما كان ذلك هو الذي أغراه بهذا التحديد لمفهوم السجع ، لأن كهان
الجاهلية ، وإن كانوا من أهل الحكمة والبلاغة والدراية فيهم من أمثال
قس بن ساعدة ، وضمرة بن ضمرة ، والأقرع بن حابس ، وهرم بن قطبة ،
إلا أن أسجاعهم لم تكن تجرى على طبع كلامهم المعتاد ، وفرق بين كلامهم
حين التحكيم والتكهن وكلامهم في غير هذا الباب .

وضعف احتجاج الباقلاني لرأيه نشأ من عدم تحديد مصطلح السجع
عنده ، والسجع الذي تفاه الأشاعرة هو السجع الذي أراده الباقلاني ،
والسجع الذي أثبتته المعتزلة هو النوع الذي لم ينجر عليه خلاف الباقلاني ،
لأنه ليس في المعتزلة من يقول إن في القرآن سجعا متكلفا يتبع المعنى فيه
اللفظ وهذا السجع الذي أثبتته المعتزلة يدركه الباقلاني ويعلم أنه على بنية
السجع ومثاله ، ولكنه لا يسميه سجعا ، يقول : « قد يكون الكلام على

(٣٢) الإيضاح ص ٢٢٢

(٣١) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٠٨

(٣٣) معجم القرآن ص ٥٨

مثال السجع وإن لم يكن سجعاً » وذلك لأن اللفظ فيه تابع للمعنى ، وكأنه ضربة لازب عنده أن يكون السجع خلافاً ، ذلك .

وقول الباقلاني « وذهب كثير ممن يخالفهم إلى إثبات السجع » كلام دقيق لأنه يعنى أن من المعتزلة من أنكر أن يكون الذى فى القرآن سجعاً وإنما سماه فواصل ، وهو على بن عيسى الرمانى ، ومذهب الباقلاني الأشعرى لم يخرج عن مذهب الرمانى المعتزلى فى هذه المسألة شيئاً .

وإن كان الرمانى لخص كلامه فى سطر واحد قال فيه : « والفواصل بلاغة والأسجاع عيب وذلك أن الفواصل تابعة للمعانى وأما الأسجاع فالمعانى تابعة لها » (٣٤) .

وقد ساق الباقلاني فى الاحتجاج لإنكار السجع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم للذين كلموه فى شأن الجنين ، وقالوا له : كيف ترى من لا شرب ولا كل ، ولا صاح فاستهل ، أليس دمه قد بطل ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « أسجاعة كسجاعة الجاهلية » ؟ وفى بعض الروايات : « أسجما كسجع الكهان » ؟ وعلق الباقلاني بقوله : « فرأى ذلك مذموماً لم يصح أن يكون فى دلالة » (٣٥) .

وقد احتج بهذا الحديث من أنكر على عبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشى إثارة السجع على المنشور فقال عبد الصمد فى دفع الاحتجاج به : « لو أن هذا المتكلم لم يرد إلا الإقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس ، ولكنه عسى أن يكون أراد إبطال حق فتشاقق فى كلامه » (٣٦) .

يريد أن الإنكار إنما كان لأن قائل هذا السجع عقب به على قضاء فضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فى شأن الجنين بغرة عبد أو أمة لما كان القاؤه بسبب ضربة ضربتها لها ضررتها بعمود فسطاطها ، فقال أخو الضاربة : يا رسول الله .. أنغرم من لا أكل .. إلى آخره . والمنكر فى هذا ليس وزن الكلام كما قال الرقاشى ، ويلاحظ أن المتكلم ساق حكماً غير حكم رسول الله

(٣٥) اصبحار القرآن ص ٥٨

(٣٤) ثلاث رسائل ص ٨٩

(٣٦) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٦

صلى الله عليه وسلم ، وذلك في الفاصلة التالية : « أليس هذا دمه قد بطل »
وبهذا اقترب كلامه من حكومة كهانة الجاهلية في أمر قضى الله فيه ورسوله .
وكان الباقلاني يواجه حججا ضعيفة للقائلين بإثبات السجع فيدفعها
دفعاً ضعيفاً .

فالمثبتون يستدلون باتفاق الكل على أن موسى عليه السلام أفضل
من هارون ، ولما كان السجع قدم هارون على موسى في قوله تعالى :
« فالتقى السحرة سجداً قالوا آمنا برب هارون وموسى » (٢٧) . .

وقدم موسى على هارون في قوله تعالى : « قالوا آمنا برب
العالمين . رب موسى وهارون » (٢٨) . .

وقال الباقلاني في دفع هذا إنه لم يكن لتوافق رؤوس الآي لمكان
السجع ، كما قالوا ، وإنما « لأن إعادة ذكر القصة الواحدة ، بالفاظ مختلفة
تؤدي معنى واحداً من الأمر الصعب الذي تظهر به الفصاحة ، وتبين به
البلاغة ، وأعيد ذكر القصص في مواضع كثيرة مختلفة على ترتيبات متفاوتة
ونبهوا بذلك على عجزهم عن الإتيان بمثله مبتدأ ومكرراً » (٢٩) .

قلت : ان الباقلاني كان يواجه حججا ضعيفة للقائلين بإثبات السجع
وهذا الاحتجاج الذي ذكره في تقديم هارون على موسى يؤكد فكرة الباقلاني
عن السجع ، وهي أنه تصرف لا يدخل في أداء المعنى وإنما يقصد به التحسين
اللفظي فحسب ، ولا يقال إن التوافق اللفظي من وسائل الإبانة ، وأقدر على
بث المعنى في نفس السامع لأن كلامهم لا يدل على ذلك .

وجواب الباقلاني ليس هو الجواب . لأنه يفترض أن اختلاف
الصياغات في تكرار القصص إنما هو لإظهار القدرة على إعادة القصة مع
إحكام الصوغ ودقة السبك وهذا مما يصعب . وأقول : ليس اختلاف
الصياغة في تكرار القصة لذلك ، ولا لبيان عجزهم عنها ابتداء وتكراراً لأن
هذه غايات قريبة ، ثم إن هذا التوجيه قائم على فرض غير مسلم وهو أن المعنى
واحد في المرتين من غير زيادة ولا نقصان ، وليس الأمر كذلك لأن القصة

(٢٨) الامراف : ١٢١ ، ١٢٢

(٢٧) طه : ٧٠

(٢٩) اعجاز القرآن ص ٦١

في كل مرة تركز على إبراز جانب من جوانب العبرة لم يكن في غير هذا الموضع على هذا القدر من الوضوح ، وذلك طبقاً لمتطلبات السياق ومقتضياته ، وهذا أمر يقتضى تحليل القصة في كل مرة تحليلاً دقيقاً يعنى في كل جملة ويستخرج منها خوافي معانيها المندسة في جوانب كلماتها ، ثم يوازن موازنة دقيقة بين الصور التي تكررت ، ويحاول أن يتبين المعانى التي ذكرت هنا ، ولم تذكر هناك ، أو التي أجملت هنا وفصلت هناك ثم يربط ذلك بالسياق العام للسورة ، ومعرفة ذلك ليس أمراً سهلاً ، وإنما يدرك بعد مكابدة ومراجعة ، والتساهل في الأمر اليسير جداً في هذا الباب يضعف به الضوء الهادى إلى معرفة الخصائص وربطها بالسياق .

أما تقديم هارون على موسى في آية طه ففيه إشارة معنوية لا تكون لو آخر ، وذلك أن موسى وهارون عليهما السلام وإن حُمِّلَا معاً أمر الله : « اذهبوا إلى فرعون » (٤٠) .. إلا أن موسى عليه السلام هو الأصل فهو الذى خطب « اذهب أنت وأخوك » (٤١) .. وهو الذى أوتى الكتاب وأيد بالحجة وهذا يجعل لقولهم : « آمنا برب هارون وموسى » .. معنى ليس في قولهم « آمنا برب موسى وهارون » لأن بدءهم بمن ليس أفضل دال على اظهار قوة الاقتناع بالحجة والإيمان بها ، وذلك لأن الآية لم تظهر على يد هارون ولم يكن هو الغالب وليس في تقديم موسى الذى لَقِفَتْ عصاه ما صنعوا شيئاً يلفت لأنه هو الأصل ، أما تقديم من لا دخل له في المعجزة التي عليها آمنوا فهو الأمر اللافت لأنه جاء على خلاف الأصل ، ويلاحظ أن سياق سورة طه فيه فضل عناية ببيان حفاوة السحرة بهذه المغالبة ، واحتشادهم لها احتشاداً جعل موسى عليه السلام يقول لهم بعد ما جعلوا موعدهم يوم الزينة « ويلكم لا تفترؤا على الله كذباً فيسحقكم بعداب » (٤٢) ..

وتأمل هذه الكلمات مرة ومرة .

ومن آيات احتشادهم أنه تذاكروا خطر موسى وهارون على هيبتهم في قومهم وفي أرضهم :

(٤١) طه : ٤٢

(٤٠) طه : ٤٣

(٤٢) طه : ٦١

« يريدان ان يخرجاكم من ارضكم بسحرهما ويذهبا بطريقتكم المثلث » (٤٣) وهذا دافع تستفرغ به ما في النفوس ليحققوا الغلبة .

وقالوا أيضاً : « فاجمعوا كيدكم ثم اتوا صفاً ، وقد افلح اليوم من استعلى » (٤٤) ..

تأمل أيضاً الكلمات ثم تأمل : « فاجس في نفسه خيفة موسى » (٤٥) . وانظر كيف واجه الحق حالته هذه بتلك التأكيدات المتراكمة في قوله سبحانه : « قلنا لا تخف انك انت الاعلى » (٤٦) . ولم يكن كل ذلك في سورة الأعراف الذي قدم فيها موسى على هارون وإنما أشارت الآيات هناك إلى عناية السحرة بالغلبة للاقترب من فرعون وطمعاً في الأجر منه ، وكأنهم كانوا يعملون لصالح فرعون :

« وجاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجراً ان كنا نحن الغالبين . قال نعم وانكم لمن المقربين » (٤٧) ..

اختلاف السياقين أمر واضح ، وتحفزهم للغلبة في سورة طه واضح بصورة أظهر ، ولما رأوا آية موسى عليه السلام وهم في ذروة هذا التحفز وانهدمت بها جاهليتهم انهداماً تاماً كان اعلانهم دخولهم في أمر موسى عليه السلام فيه من القوة والوكادة ما يتناسب مع هذا الموقف .

ويلاحظ أن الآيات القاهرة حين تواجه عناد أهل العناد وهو في ذروة معارضتها تكون غلبتها أبهر وأظهر ، ولنتذكر اللحظات التي سبقت إيمان عمر والتي تمثل قمة غضبه ونقمته على الدين ورسوله صلى الله عليه وسلم وفدته نفسى - فلما قذف الله الحق في قلبه أخذ يعدو في مكة عدو الظلم يبحث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليبسط له يده خضوعاً وانقياداً . وكان الله سبحانه قد أهاج في تلك اللحظات كل ضراوات جاهليته لينبذها من صدره مرة واحدة ، فلا يبقى فيه منها شيء .

وسورة طه تصف هيجان الباطل في نفوس القوم وتصف المثيرات التي

(٤٤) طه : ٦٤

(٤٦) طه : ٦٨

(٤٣) طه : ٦٣

(٤٥) طه : ٦٧

(٤٧) الأعراف : ١١٣ ، ١١٤

أضربت كل ضفائهم وكان الحق يَهَيِّؤُهُمْ لطرح ذلك كله في لحظة واحدة فيقعوا لربهم ساجدين •

أقول : إن تقديم هارون على موسى يثير عند التأمل هذا كله ثم اعلم أنه اجتهد اجتهدناه وقد يبدو لك غيره والأمر القاطع هو أن تقديم هارون على موسى لا يكون إلا إبانة عن سريرة في نفوس القوم ، لأنه من الخطأ أن يكون « في جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى ، وأن يعلل التقديم باطراد القافية أو استقامة السجع » هكذا يقول عبد القاهر في هذه العناصر حين تقع في كلام أهل الطبع ، فكيف بها في القرآن ؟

وقد قال الباقلاني ، وهو يغالب ما يحسه في نفسه مما يجده في القرآن على حذف السجع ويجتهد في الهروب من التسليم به : « ولو كان الكلام الذي هو في صورة السجع منه لما تحيروا فيه ولكانت الطباع تدعو إلى معارضته لأن السجع غير ممتنع عليهم بل هو عادتهم فكيف تنقض العادة بما هو نفس العادة » (٤٨) •

انظر إلى قوله : « الكلام الذي هو في صورة السجع » تجده تسليماً خفياً بأن ما يراه في مثل سورة طه ومريم والنجم وغير ذلك حذفه حذف السجع لا محالة ، أما قوله : « لما تحيروا فيه » إلى آخره فإن هذا المعنى يتكرر كثيراً في كلامه ، وتجده فيه شيئاً هو أن ما أنكره الباقلاني واستبعده من أن تنقض العادة بما هو نفس العادة ، هو الذي عليه الفهم يعني أن الله أعجزهم في أمر هو من عادتهم بل هو ميسور أمرهم ، وبذلك تكون الآية أجلى والحجة أقهر • نعم السجع غير ممتنع عليهم ، وصوره في القرآن ممتنعة عليهم ، وذلك هو الإعجاز •

وقد ذكر الباقلاني مثل هذا الاحتجاج في البديع ، ورأى أن القرآن لم يعجزهم بهذه الفنون لأنهم متمكنون منها ومدرّبون عليها ، ولو كان التحدي بها لاستطاعوها ، وليس الأمر كذلك لأنهم برعوا فيها كما قال وتمكنوا منها ، ولكن هناك حدود وقفت عندها هذه البراعة ، وهناك مرقب

انتهى عنده الوسع ، وقد جاءت هذه الفنون في القرآن متجاوزة حدود هذه
البراعة ، عالية فوق هذا المرقب •

ولعل اتجاه الباقلاني الذي خامره من أول أمره ثم استبد به وهو
البحث في القرآن عن الشيء الذي ليست له صورة ما في كلام الناس كان
وراء أمثال هذه الاحتجاجات ••

ومما جاء في هذا الفصل وكان قمينا أن يلفت الباقلاني إلى مراجعة
تصوره للسجع ، وأنه ما كان المعنى فيه تابعاً للفظ أنه ذكر من جنس السجع
المعتاد عندهم قول أبي طالب لسيف بن ذي يزن : « أنبتك منبتاً طابت
أرومته ، وعزت جرثومته ، وثبت أصله ، وبسق فرعه ، ونبت زرعه في أكرم
موطن وأطيب معدن » (٤٩) ••

ولست أدري هل يرى الباقلاني - وهو هو في فهم أسرار الكلام -
أن مجيء قوله : « وعزت جرثومته » عقب قوله « طابت أرومته » من الذي يتبع
فيه المعنى اللفظ ، وكذلك مجيء قوله : « وبسق فرعه » عقب قوله :
« وثبت أصله » أم أن كل جملة من تلك الجمل تؤسس معنى ، هو من
الذي قبله في تناسكه وتناسقه ، كلفظه من الذي قبله في توافقه وتناغمه ؟
وقد جعل الباقلاني فواصل الكلام ومقاطعته التي يستريح إليها على حد
تعبيره - وهو تعبير سخى جداً - ثلاثاً :

١ - قافية الشعر •

٢ - مقطع السجع •

٣ - فاصلة القرآن •

وذكر أن الفاصلة خاصة بالقرآن : « لا شركة بينه وبين سائر الكلام
فيها ولا تناسب » والمراد بالثاني مقطع السجع الذي عرفه هو وهو ما يتبع
فيه المعنى اللفظ ، وإذا راجعت هذا التقسيم فلن تجد فيه موضعاً للسجع
المطبوع الذي لم يتابع فيه المعنى اللفظ ، لأنه لا يسمى سجعاً عند الباقلاني

كما أننا لا نستطيع أن ندخله في القافية ولا في الفاصلة ، وبهذا تبقى مقاطع هذا اللون التي يستريح إليها ، خارجة عن هذا التقسيم ، وتلك غمزة أخرى في تصوره وتحديده للمراد بالسجع .

* * *

الوجه الثاني من وجوه الإعجاز ناظر أيضاً إلى جملة القرآن ، ولكن من حيث هو وصف لما جاء عليه من رفيع البلاغة ، وبديع المعاني ، لا يتخلله فتور ، مع كثرة أغراضه وتنوعها .

وإذا كنا نقع على الكلمة البديعة ، والشذرة الوضيئة في كلام أهل الطبع ، فإن ذلك لا يطول ، وربما لا يتجاوز جملة أو جملتين تقع عليهما في الخطبة أو الرسالة ، أو القصيدة ، وكأنها هي بيضة ما هي فيه . ثم إن تكاثر هذا في كلام الشاعر والأديب هو الذي يعلو به قدره ، ويعرف به فضله ، ومن أهل الأدب من ترى هذه الشذرات تتابع في كلامه متباعدة فلا تقضى لصاحبها بالحدق والاستاذية وسعة الذرع كما يقول عبد القاهر إلا بعد أن تستوفي القطعة ، أو الديوان ، حتى تجمع هذه الدرر النادرة ، ومن أهل الأدب من تتابع شذراته متقاربة وتراها تهجم عليك من كلامه وتتكاثر فتعرف من قليل الكلام مكان الرجل من الفضل .

وليس هناك من قام كلامه كله على هذه الشذرات ، وبنى شعره كله من هاتيك الدرر المختارة ، ليس هناك قصيدة ولا رسالة ، ولا خطبة كلها من الغريب النادر ، والطريف البديع . . والقرآن كله من ذلك وهو بهذا خارج عن مألوف الكلام وفائت لقدرات البشر .

واسمع هذا من فم الشيخ رحمه الله : « ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة ، والتصرف البديع ، والمعاني اللطيفة ، والفوائد الغزيرة ، والحكم الكثيرة ، والتناسب في البلاغة ، والتشابه في البراعة ، على هذا الطول ، وعلى هذا القدر ، وإنما تُنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة ، وألفاظ قليلة ، وإلى شاعرهم قصائد محصورة ، يقع فيها ما تبينه بعدها من الاختلال » (٥٠) .

وهذا كما ترى واضح فيما سيق له ، وإن كان بنى من بعض وجوهه على إبهام ، وذلك هذه الأوصاف : الفصاحة .. الغرابة .. التصرف البديع .. المعاني اللطيفة .. والتناسب في البلاغة .. التشابه في البراعة .. لأننا لا نجد لهذه الألفاظ معاني محددة في أسلوب القرآن نستطيع أن نعدّها من خصائصه الفارقة فما هي حقيقة فصاحة القرآن ؟ وما هي حقيقة الغرابة فيه ؟ وما هي طرائق التصرف البديع ؟ .. إلى آخره ، ونحن نستعمل هذه الأوصاف نفسها في الشعر والخطب ، ونقول كلام فصيح ، وغريب ، وتصرف بديع ، وهذا قاطع في أنها هنا لا تعنى شيئاً ينطبق على القرآن فحسب ، بل إن كلام الباقلاني فيه أنه تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة ، وألفاظ قليلة ، موصوفة بهذه الصفات ، وهذا لا يعنى أنها تكون على حد وجودها في القرآن ، وأن هذه الكلمات المعدودة للحكماء والشعراء من جنس فصاحة القرآن ، هذا ما ينفيه كلام الباقلاني في غير هذا الموضع ثانياً قاطعاً .. وذلك حين وقف مع كلمات القرآن يتفحص أغوارها .

وإذا كان الباقلاني لم يحدد الفصاحة ، والغرابة ، واللفظ ، والتناسب ، في أوصاف القرآن فقد أفلح في إباته عن استحالة صدور هذا القرآن عن النفس البشرية ، لأن قصارها في هذا الباب هو الكلمات المعدودة ، وأنه ليس من طبعها أن يصدر عنها كلام في هذا الطول ، وعلى هذا الحد من البراعة ، وتاريخ الفحول من أهل الطبع شاهد ذلك ، فليس هناك قريحة لا تفيض إلا بالبالغ المختار .

وكلام الباقلاني هنا وفي كثير مما سيقوله مقتبس من القرآن حيث أشار إلى طبيعة النفس وما يصدر عنها ، وأن الفتور والاختلال ، والانقطاع كل ذلك مغروس في فطرتها ، ومنعكس فيما يصدر عنها ((ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)) (٥١) ..

ولهذا نقول : إن كلام الباقلاني وإن كان يبدو وكأنه ينتهي عند نفى العيب عن القرآن فهو في جوهره متجه إلى نفى خصائص النفس البشرية

عن مصدر القرآن ولك أن تقول بعبارة أخرى متجه إلى تهي خصائص بلاغة النفس البشرية عن القرآن .



الوجه الثالث يخرج أيضاً من هذه المشكاة ، ويتجه إلى الكشف عن خلو القرآن خلوا تاما من خصائص البيان البشرى ، وكأن الباقلانى كان يمعن ، ويتقصى النظر فيما ينعكس من طبائع الإنسان في بيانه حتى يتبين له ذلك الطبع يانا لا يلتبس ، ويتحدد تحديداً واضحاً قاطعاً ، ثم يمعن في القرآن ويتقصى ، فلا يجد هذا الشيء البشرى فيه .

والشيء الذى مثل من طبائع النفس في بيانها عند الباقلانى في هذا الوجه ، هو وسع الطاقة البشرية - أعنى حدود هذا الوسع .

فهذه الطاقة تتحدد دائماً في مجالات تقف عندها وفي هذه المجالات تتجلى كفاءة النفس وقدرتها على ممارسة هذا الشيء الذى هو ميدانها ، فإذا ما جاوزته إلى غيره مما لم تنهياً له ولم تبرع فيه انتأثت وضعفت وتخلخلت وانقطعت .

هذا حالها فيما تمارسه وتكابده من شئون العيش وضروب العمل ، وحالها أيضاً فيما تعالج من فنون الكلام وضروب البيان . فإذا كان لكل منا في دنيا معاشنا عمل يستطيعه فإذا ما تجاوزته عجز وانقطع ، فكذلك أهل البيان ، لكل منهم باب من أبواب الكلام يحسن فيه كلامه ، وليس هذا وصف المبتدئين أو المتوسطين فحسب ، وإنما هو حال البارعين المشهود لهم بالنسب ، ترى لهم ميادين متخصصة جداً ، ويكاد يكون تخصصاً فرعياً دقيقاً على حد ما نقول الآن ، فهذا أشعر الناس إذا رغب ، وذلك أشعرهم إذا رهب ، وهذا إذا طرب . . لكل نفس مهماز يثيرها ، ويهيجها ، ويستخرج أقصى ما في أغوارها حتى لترى كأنها تفور فوراً وتتدافع فيه المعانى الحرة ، والصور البارعة ، فإذا ما استثيرت بمهماز آخر صار خطوها النوقاع قطوفا ورمت بما لا يشبه رميها الأول .

فالنابغة مثلاً قادر على أن يفتح أبواب الغيب في معانى الاعتذار ووصف

أحوال النفس المفزوعة التي استطارها وعيدٌ أبى قابوس • ويبلغ في ذلك مبلغاً ينقطع دونه من عداه لا ترى شاعراً كامريء القيس يحسن أن يقول :

فبت كاني ساور رثني ضئيلة

من الرثقش في أنيابها السم فاقم

يسمءد في ليل التمام سليمها

لحلى النساء في يديه قعاقع

تناذرها الراقون من سوء سمها

تراسلها عصراً وعصراً تراجع

مع ضراوة الهموم التي قلقت نفس امرئ القيس ، وإنما يقول في وصف همومه :

وليل كموج البحر أرخى سدوله

على أنسواع الهموم ليبتلى

فقلت له لما تمطى بصبله

وأردف أعجازاً وناء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي

بصبح وما الإصباح منك بأمثل

فتراه لا يواجه الهموم خائفاً مفزوعاً وكأنها مثلت له في حية وإنما يواجهها بنفس قوية ويراهما كالليل والبحر والجبال ، وكأنها جزء من الكون القاهر ، والطبيعة الطاغية ، وتجده امرأ القيس فيها ينهض من تحت كروبه بعزيمة صارمة ، ويصرخ في همومه بصوت جهير : « ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي » •

وقد قال الأصمعي وهو يشير إلى فرع التخصص الدقيق في مدائح زهير إنه يمدح الشوقه ولو ضرب على أسفل قدميه مائة دقل صيني ليقول كما قال النابغة :

فإنك كالليل الذي هو مدركي
وان خلت أن المتسأى عنك واسع

لما استطاع أن يقوله .

ويبرع الشماخ من وصف الحمير حتى يَنْقَلَّ بيانه في مضمراتها
« ويكشف عن راجفات الحذر » كما يقول الاستاذ محمود شاكر ، وحتى
يقول الوليد بن عبد الملك ، لما سمع وصفه لها وبيانه عن أحوالها ، وخوالج
نفوسها ، « إني لأحسب أحد أبويه كان حمارا » .

وهكذا نرى ذا الرمة ، يبرع في وصف الليل والدَّوِّ وما يتصل بذلك ،
ثم لا يحسن أن يمدح .

وهكذا يعرف كل شاعر شعاب واديه ، ويسلك مسالكه ويكشف
مجاهله ، فإذا أجال بيانه في غيره انحلت عقده ، وبان اختلاله .

قلت : إن الباقلاني تأمل كلام الناس المتعبِّر عن نفوسهم فوجده محدودا
بحدود هذه النفوس ، موسوما بما وسمت به مما هو ظاهر من أمرها في
ميدان الشعر وفي غير الشعر من حيث تحديد مجال براعتها ، ثم أجال نظره
في القرآن فوجد ذلك فيه مغيباً ، وكأنه كان يتجه إلى ذلك ، أعنى إلى كشف
خلو هذا القرآن تماما من أنفاس النفس البشرية ، ليؤكد انبثاقه من غير
مصدرها .

يذكر الباقلاني أن القرآن تناول ضروبا مختلفة ومتنوعة من المعاني
والأحوال فصاغ الموعظة صياغة تنفطر لها القلوب ، وساق الحجة مساقا
تجلى به غشاوات الرب ، ولفت إلى آيات الله في الأرض والسماء لفتا
لا يروغ منه إلا من في قلبه عمي ، ووصف الجنة وكأننا نجد ريحها ، والنار
وكاننا نجد حسيها ، ومصارع الأقوام وكأنهم في مطارح عيوننا أعجاز
نخل خاوية ، وهكذا بلغ الغاية في كل ما عرض له ، حتى القصص وهو
ميدان إذا تناوله الأديب اتجه في معالجته إلى الأحداث وتسلسلها ، وما يعتور
النفوس من تلك الأحداث وما تتنوع به ضروب التصرفات وردود الأفعال ،
طبقا للأحوال الشعورية المتباينة . ولم يجد في سبيله هذا مقاما يدفعه إلى

العبارة البليغة المليئة إلا إذا جاء عرضاً في موقف من المواقف التي يرمى فيها الكاتب بالجملة المصقولة ، والكلمة النادرة ، فمجال القصص اذن ليس هو مجال ابداع الصياغة ، وان كان مجال دقتها ، ولهذا نرى الشاعر حين يقص حدثاً في قصيدة يقترب خطوه ، ويلين سبكه ، هذا فضلاً عن إعادة الأحداث وتكرار صياغتها ، وهذا قمين بالتفاوت الأكثر ، لأن النفس الإنسانية في صياغتها الأولى للحدث تفرغ إحساسها في العبارة التي عبرت بها عن هذا الحدث ، فاذا ما عبرت عنه مرة ثانية كانت عبارتها مفسولة من هذا الدفء الذي أفرغ في العبارة الأولى ، وهكذا ..

والقرآن قد تناول ذلك كله ، تناولاً في درجة واحدة ، وكرره تكراراً فيه من الحكمة والدقة ، ورقائق الأحوال ولطيفها مالا يختلف فيه مرة عن مرة ، حتى إن بعض القصص تكرر كثيراً جداً ، وهو في كل مرة ، كأنه التعبير الجديد البكر وهذا بالقطع ليس في حدود طاقة البشر .



الوجه الرابع : نظر فيه الباقلاني إلى باب من أبواب صناعة الكلام يصعب تهديده على أهل الطبع ، وذلك هو باب دمج المعاني المتنوعة والمختلفة ، وافراغها افراغا واحداً حتى يرى الكلام الذي يتضمن هذه المعاني المتنوعة والمختلفة وهو كلام واحد أحكم سبكه ، وأتقن تلاحمه ، ينتقل بك من معنى إلى معنى ، ويستأنف باباً بعد باب وهو على حد واحد من الاستواء والتلاحم والتحدر ، يخلو تماماً من إعياء الخروج والتثقل ، ولا يظهر عليه آثار التكلف والتعمل (٥٢) .

واختلاف المعاني وتنوعها أمر لا محيد عنه في الكلام ، وليس يعنى بالضرورة تعدد الأغراض فذلك شيء قد يكون أو لا يكون .

والمهم هو أن معالجة المعاني المتنوعة ، وافراغها في صياغة تؤلف مختلفها ، وتجمع تشاردها ، هو لأمر العضل في بناء الشعر والأدب ثم إن فقه طريقة تأليف هذا المختلف هو أيضاً الأمر العضل في نقد الشعر والأدب ، وصعوبة

هذا الأمر تتزايد بتزايد المعاني وتغازرها ثم إن الغزارة والتكاثر والتوفر لا يرى في كلام كما يرى في القرآن ، وهي على محدوديتها في الشعر والأدب لم ينج من تعاطيها شاعر ولا أديب ، ولا بد من وقوع تلك الوثبة التي تمثل نقطة انقطاع النفس في نهاية باب من أبواب المعاني ثم احتشادها إلى غيره ، وتأمل ما شئت من الكلام وكثيرا ما تجد تحت قشرته الرقيقة تلك المقاطع الغائرة التي توشك أن تقصم بعض أجزائه عن بعض ، نعم هناك أحوال تجد فيها الشاعر قد اتسع بيانه واستطاع أن يتحدر بك كلامه من غير أن يشعر بالبين الفاصل بين نبيه ومديحه ، أو بين لهوه وفخره ، أو نشوته بنفسه ونشوته بقومه ، وهناك من يكون هذا الانقطاع من خصائص شعره فقد ذكروا أن البحري مع براعة نظمه ، وانقطاعه لصنعتة ، وقدرته على أن يفتح بلسانه مغاليق الكلام كان ينقطع في هذا الباب .

قال أبو بكر بعد بيان ذلك : « والقرآن على اختلاف فنونه ، وما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة ، والطرق المختلفة يجعل المختلف كالمؤتلف ، والمتباين كالمتناسب ، والمتنافر في الأفراد إلى حد الأحاد ، وهذا أمر عجيب تبين به الفصاحة ، وتظهر به البلاغة ، ويخرج معه الكلام عن حد العادة ويتجاوز العرف » (٥٣) .

وهذا الوجه من أهم الوجوه عند الباقلاني لأنه كان أظهرها حضورا وهو يعالج تحليل الآيات ليرشد إلى تفوقها تفوقاً يعجز عنه الخلق ، ويقلبها ليريكها من كل جهاتها ، حيث يشل لك الإعجاز في الكل .

وكان كثيرا ما يشير إلى تلاجم الآيات بعد ما يفرد كل جملة ، وكل آية ، بالنظر الذي يتبين به طبيعة معناها ، ويميزها حتى تعرف ما هي بطبيعتها ومدلولها ثم ينظر في التي تليها نظرا يتوسمها على حد ما قبلها ، ثم يشير إلى ما بينهما من التآلف أو التخالف ، وذلك من حيث المعنى فحسب ، ثم يرشد - وهو الأهم - إلى براعة النظم الذي ألف المؤتلف أو ألف المختلف .

وهذا المسلك قد يبدو - من حيث الحديث عنه - مسلكا سهلا ، إلا

أنه في واقع ممارسة الجمل وتحليلها دقيق جدا ومحتاج - كما يقول
الباقلاني - إلى تفريغ الفكر ، وتخليه البال •

وقد أشرت إلى أنه ليس مراده بالمعاني المختلفة الأغراض كالاتقال
من الوعد إلى الوعيد ، والاتقال من الحديث عن آيات الله في الكون الى
القصص مثلا أو إلى القيامة أو ما يشبه ذلك ، وإنما المراد ما هو أشمل
من ذلك ، مما يدخل فيه العلاقات الكائنة بين المعاني الجزئية الماثلة في الجملة
والجملتين أو الماثلة بين أجزاء الجملة وكذلك العلاقات بين الأغراض الماثلة
في الفقر •

وبهذا يكون الباقلاني من الذين شاركوا مشاركة مشرة ، ومبكرة في
دراسة المناسبات والروابط في السورة •

والآن نحاول أن تبين طريقة معالجته لهذا الباب •

يقول في قوله تعالى :

« وانك لتهدى الى صراط مستقيم • صراط الله الذي له ما في السموات
وما في الأرض ، ألا الى الله تصير الأمور » (٥٤) ••

فاظر إلى هذه الكلمات الثلاث فالكلمتان الأوليان مؤتلفتان وقوله :
« ألا الى الله تصير الأمور » •• كلمة منفصلة مباينة للأولى قد صيرهما
شريف النظم أشد ائتلافا من الكلام المؤالف ، وألطف انتظاما من الحديث
الملائم » (٥٥) •

واضح أن الكلمة هنا تعنى الجملة أو جزء الجملة ، وقد عدّ قوله :
« صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض » •• كلمة ، وهو
بدل من قوله « صراط مستقيم » ثم عدّ جملة : « ألا الى الله تصير
الأمور » كلمة • ووجه الائتلاف بين الكلمتين الأولين ظاهر ، لأن
البديل هو المبدل منه ، فصراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض •
هو الصراط المستقيم ، ولكن الكلام جاء على شرط الفخامة ، وهو يبان
أن الصراط المستقيم هو صراط الله ، كما تقول : جاءك العادل زيد هو غير

جاء زيد أو جاء زيد العادل ، لأن هذه فيها وصفه بالعادل وتميزه به أما الأولى ففيها إشارة سخية هي أن زيدا والعادل يدلان معا على هذا الشخص ، فزيد هو العادل ، وهذا فرق عند من يتأمل فروق الكلام .

أما وجه الانفصال والمباينة في قوله تعالى « لا يلقى الله نصير الأمور » .. فهو أنه معنى مغاير . لأنه حديث عن الصيرورة والمآل ، وهو غير سابقه كما ترى ، وهذا ما نسميه استئنافاً ، وكأنه بمثابة العلة إلى الدعوة إلى طريق الله ، وكأن المعنى : وانك لتهدى إلى صراط الله لأن مصير الأمور إليه ، فصراطه هو الأحق بالاتباع .

والمهم هو بيان المراد من قوله : « قد صيرهما شريف النظم أشد اتلافا » وهذه الكلمة تتكرر كثيراً ، ويبدو أن وراءها بابا من الفقه لم تحكم فهمه ، وهو بيان طريقة النظم ، في تأليف المختلف ، كيف يتم ذلك ؟ هل هناك سياج متجانس من النظم يبنى عليه الكلام فيتألف مختلفه ، ويتأنس متشاده ؟ أو بصياغة أخرى هل هناك وحدة فنية — كما يقول أهل زماننا — تتعلق بالصياغة وطريقة سبكها حتى ترى الجزئيات المتنوعة والأغراض المتعددة ، تناسب ، وتناسقت ، وتناسكت ؟ . وهل هذا السياج النظمي يعد من جليل أوصاف بلاغة الكلام ، وعلى سبقه ، وأن الأغراض كلما تباعدت وتنوعت أو تشادرت ثم أحكمت وحدتها ومؤانستها هذه الوحدة الفنية كان ذلك أفضل ، وأرفع في الدرج ؟ وإذا كان ذلك ما يدل عليه كلام الباقلاني دلالة ما . فما هو ؟ هل يمكننا أن نستخرجه أو أن نستخرج شيئا منه من كلامه ؟

وأقول : إن بيان ذلك ليس بالشئ يدرك بالهونا كما يقول علماءنا ، ولندعه لما عساه يتساقط إلينا منه ، ولنعد إلى الآية الكريمة . تلمس معرفة خصوصية النظم التي آنست المتشاد ، وقد تجد هذه الخصوصية في تلك النصلة في قوله تعالى : « له ما في السموات وما في الأرض » .. فذكر من صفات الحق الذي تدعو الشريعة إلى صراطه ملكيته لما في السموات وما في الأرض ، ولم يقل مثلاً في هذا السياق صراط الله العزيز الرحيم وذلك لأن ذكر ملكيته السموات والأرض يفرب طرف الكلام الأول إلى الكلام الثاني ،

فالذى يملك الكل لا يؤول الأمر إلا إليه ، وهكذا تجد آخر الكلام الأول كأنه يهىء ويوطىء الى الكلام الثانى ، فيحدث بذلك التلاقى والتآلف . وهذا من محكم الكلام ، وفقهه من محكم الفقه .

ومن التأليف بين المختلف قوله تعالى :

« وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله اليك ، ولا تبغ الفساد فى الأرض ، إن الله لا يحب المفسدين » (٥٦) .

علق الباقلانى عليها بقوله : « وهى خمس كلمات متباعدة فى المواقع ، نائية المطارح ، قد جعلها النظم البديع أشد تآلفاً من الشئ المؤتلف فى الأصل ، وأحسن توافقاً من المتطابق فى أول الوضع » (٥٧) .

ويلاحظ أن ما قرره البلاغيون المتأخرون من ضروب الجامع لم يكن قائماً عند الباقلانى ، وأنه يمكن أن نعد جهوده فيما عالج من فصل الكلام ووصله من مصادر البلاغيين والمهم هو توسم الشئ الذى فى نظم هذا الكلام والذى صارت به الجمل المتباعدة المواقع والمتنائية المطارح أشد تآلفاً من المؤتلف فى الأصل .

وربما كان ذلك فى أن أردف الجملة الأولى التى هى حَضٌّ على ابتغاء آخرته فيما رزقه الله ، بالجملة الثانية التى هى نهى عن المبالغة فى ذلك وأن يحرم نفسه حظها من الدنيا ، والإشارة إلى أن الأمر الإلهى هو فى الوسط بين طرفى الدنيا والآخرة ، وكأن قوله : « ولا تنس نصيبك من الدنيا » .. هو الطرف المقابل الذى يحد من الطلب الأول ، وعلى هذا تكون الجملة الثانية مع أنها فى الظاهر تطلب عكس الأولى - والنهى طلب الكف - إلا أنها مكملة لها ، وجزء من معناها . ثم يجىء قوله فى الثالثة « وأحسن كما أحسن الله اليك » مع قوله « ولا تبغ الفساد فى الأرض » .. ليكونا معاً حقيقة واحدة هى الإحسان النائى عن ابتغاء الفساد فى الأرض والرافض له ثم تعطف هذه الحقيقة بوجهيها هذين - الإحسان والنهى عن

انفساد - على الحقيقة السابقة بوجهيها - ابتغاء الآخرة وعدم نسيان حظه من الدنيا - .

ونظم الكلام على هذا الوجه الذي تراه أمر ثم نهى ، يعطف ثانيهما على الأول وبعد ذلك يعاد نفس النظام . أمر ثم نهى يعطف ثانيهما على الأول ، ثم بعد ذلك تعطف الجملة الثانية برديفتها على الجملة الأولى برديفتها . أقول : إن نظم الكلام على هذا الوجه فيه من دقة السبك وإحكامه ما ترى . . ثم تأتي الجملة الخامسة : « ان الله لا يحب المفسدين » . فاصلة جامعة للكل وتَحْضُضُ على الكل ، لأن عدم ابتغاء الآخرة فيما أتاه الله قساوة ، والله لا يحب المفسدين ، ونسيان حظه من الدنيا فساد ، والله لا يحب المفسدين ، وعدم الإحسان فساد ، والله لا يحب المفسدين ، وهكذا تجد الفاصلة ترمى روابط أخرى على الآيات السابقة ، وتعتقد معها أسبابا ، فيزداد تشابك الكلام .

ولعل هذا بعض ما أراده الباقلاني بقوله : « قد جعلها النظم البديع أشد تألفاً » .

ومن الكلمات النائية المطارح المتباعدة المواقع التي أَلَفَهَا النظم البديع وصارت به متجانسة متأنسة . قوله تعالى :

« وربك يخلق ما يشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة ، سبحان الله وتعالى عما يشركون » (٥٨) . .

أما التباعد فهو أن الأولى إخبار عن الحق بأنه يخلق ما يشاء ويختار ، والثانية إخبار عن المعبود بالباطل بأنه لا يخلق ولا يختار ، والثالثة تسبيح وتحميد ، وهذا يعنى أنها معان ثلاثة متغايرة ، متنائية . أما طريقة تأليفها ببديع النظم ، فقد يكون في ذلك التطابق الذي تراه في اثبات الخيرة في الجملة الأولى ، ونفيها في الجملة الثانية ، وبهذا يتقارب الكلامان نوعا من التقارب ، ولا أريد هنا الإشارة إلى الطباق ، وإن كان من بديع الكلام ، وإنما أشير إلى كلمتي : « يختار » و « الخيرة » . وبناء الجملة الثانية على

نقى الخيرة ، والخيرة التى بنيت الجملة الثانية على تقيها ، أحد جزئين أساسيين فى بناء الجملة الأولى : « يخلق ما يشاء ويختار » .. وهذه رابطة قظمية لا ريب فيها . ثم تأتى الجملة الثالثة وفيها تسبيح لله سبحانه الذى يخلق ويختار عن أن يكون له شريك لا يخلق ولا يختار ، وهكذا تجد النسج المؤلف بين المختلف نسجاً رفيعاً ومتيناً .

وقد أشار الباقلانى إشارات كثيرة إلى الكلام الذى ليس متائياً ولا متباعد المطارح ، ومنه قوله تعالى :

« فخشفنا به وبداره الأرض فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين » (٥٩) ..

ويحسن أن تتأمل طبيعة المعنى هنا لنعرف الفرق بين المتقارب والمتطارح والذى تراه هنا أن الجملة الثانية مترتبة على الأولى ، فالأولى اخبار عن خسف به وبداره ، والثانية اخبار بأنه لم يكن له ناصر يعصمه من هذا الخسف ، والجملة الثالثة تأتى بمعنى يدخل فيه الكلامان قبلها ، لأنها تقيده أنه ليس من المنتصرين هكذا بالإطلاق ، وإنما هو مخذول فى أمره كله .

وذكر أيضاً من ذلك قوله تعالى :

« ولا تدع مع الله الهاً آخر لا اله الا هو ، كل شيء هالك الا وجهه ، له الحكم واليه ترجعون » (٦٠) ..

وتأمل الكلمات الشريفة تجدها يدخل بعضها فى بعض ، فقوله : « لا اله الا هو » تأكيد للوحدانية ، فى الآية الأولى ، وقوله : « كل شيء هالك الا وجهه » تأكيد للألوهية ، وكذلك قوله : « له الحكم » وهذا واضح وهو ما نسميه كمال الاتصال ، ولم نلتزم هنا بهذه المصطلحات لأنها لم تتقرر فى زمن الباقلانى ، وإنما حاولنا أن نتلمس علاقات المعانى ، ومتى يقضى فيها بالتكائى والتطارح ، ومتى يقضى فيها بالتقارب والتآلف ، ثم ما هو فحوى التأليف بين المتباعدات والكائن عن طريق النظم .

ويرى الباقلانى أن بلاغة الخلوص من غرض الى غرض تظهر بصورة

واضحة في تناول السورة كاملة ، وقد عرض سورة النمل ، وسورة غافر ، ووقف عند مواطن هذا التلخيص ، وأشار إليها فحسب ، دون أن يخوض في تحليلها ، فقد وقف في سورة النمل عند الانتقال من ذكر آيات القرآن والكتاب المبين ، إلى قصة موسى عليه السلام :

« وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم . اذ قال موسى لاهله انى آنست نارا سايتكم منها بخبر او آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون . فلما جاءها نودى ان بورك من في النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين . يا موسى انه انا الله العزيز الحكيم . والقي عصاك » (٦١) ..

وقال في الانتقال إلى قصة موسى عليه السلام : « ثم وصل بذلك قصة موسى وأنه رأى نارا » وهذا لا يكشف دقة الخلوص ، وان كان يومىء إليه ، لأن قوله تعالى : « وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم » ، هو ذلك المعبر الذى انتقل الحديث عليه الى قصة موسى عليه السلام ، لأن تلقى القرآن هو آية النبی صلى الله عليه وسلم ، والذي ذكر من قصة موسى عليه السلام هو ما يتضمن آيته ، وهذه لحمة بينة . ثم وقف الباقلانى عند قوله تعالى :

« فلما جاءها نودى ان بورك من في النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين » ..

ووقفه عند هذه الآية وقفة سديدة ، لأن هذه الجملة : « فلما جاءها نودى .. » تمثل الأصل فيما سبقت له قصة موسى عليه السلام ، ويلاحظ أن سورة النمل حافلة بالخوارق التى أجراها الحق على يد أنبيائه ، ففيها تلقى الكتاب من لدن حكيم عليم ، وفيها آيات موسى إلى فرعون ، وفيها ما آتاه الله داوود وسليمان من الحكمة والحكم ، وعلم منطق الطير ، وفيها قصة بلقيس والإتيان بعرشها ، والدابة التى تخرج للناس تكلمهم إذا وقع القول عليهم .

وقف الباقلانى عند هذه الجملة وقال : « فانظر إلى ما أجرى له الكلام من علو أمر هذا النداء ، وعظم شأن هذا الشئ ، وكيف انتظم مع الكلام

الأول ؟ وكيف اتصل بتلك المقدمة ؟ وكيف وصل بها ما بعدها من الاخبار عن الربوبية ؟ وما دل بها من قلب العصا حية ، وجعلها دليلا يدل عليه ، ومعجزة تهدي اليه ؟ » (٦٢) •

أما علو أمر هذا النداء فقد يكون لإضمار الفاعل على شرط الفخامة كما يقول علماءنا - أى لتعظيم المنادى سبحانه - وعظمة النداء هنا مستمدة من عظمة المنادى سبحانه ، ثم لهذا الإيضاح بعد الإبهام فقد فسر النداء بقوله : « **ان بورك من في النار ومن حولها** » .. ثم في هذا التصوير الذى بعث ذكر صيغة النداء مقترنا بتلك المفاجأة : « **فلما جاءها نودى** .. » ولم يقل مثلاً : فلما جاءها سمع منادياً ، أو سمع نداء •

وتأمل اللحمة الساطعة التى دمجت المعنيين أبلغ ما يكون الدمج ، وسبكتها أدق ما يكون السبك ، مع ما بينهما من تباعد وأعنى بالكلامين قوله عليه السلام لأهله : « **انى آنست ناراً سأتيكم منها بخبر أو آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون** »

والثانى هو النداء وما يتبعه من آيات باهرات : « **يا موسى انى انا الله** » .. وهذه اللحمة ماثلة فى هذا الشرط الذى عقد طرفى الكلامين • فآخر المعنى الأول هو مجئ موسى إلى النار « **فلما جاءها** » وأول المعنى الثانى هو هذا النداء الأعظم : « **نودى أن بورك من في النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين** » ... أرأيتم !! ؟ •

وأكرر القول بأن الباقلانى كان دقيق الإحساس بالمقاطع التى عندها ينتقل الكلام من معنى إلى معنى ، وكيف كان يجرى ذلك فى القرآن على وجه عجيب غريب ، ولم أعرف أحداً من سلفنا الذين سبقوا الباقلانى رضوان الله عليهم جميعاً عالج هذا الأمر بهذه الحفاوة التى تكمن فى الإشارات الموجزة للباقلانى فى هذا الباب ، وإن كان فى زمانه من شغل بمثله على حد ما سنين •

وقبل أن ندع كلامه فى هذا الشأن أنه إلى لفتته البارعة إلى ذلك

الانتقال البارع في أول سورة غافر ، والذي كثيراً ما تلوناه من غير أن نلتفت إلى هذا الأسلوب الفريد في هذه التحويلات الباهرة والتي ترى فيها الكلام ينقلنا من واد إلى واد آخر ، ونحن لا نشعر بهذا الانتقال .
واقراً أول سورة غافر :

« حم . تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم . غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول ، لا اله الا هو اليه المصير . ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا فلا يفرك ثقلهم في البلاد . كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم » (٦٣) ..

وقف الباقلاني عند الآيات الأولى التي ذكرت أسماء الله وصفاته إلى قوله : « اليه المصير » وهذا معنى ، وتكذيب قوم نوح والأحزاب من بعدهم معنى غيره ، والانتقال من الأول إلى الثاني فيه تبشير للنظم ، وإعلاء للكلام على حد تعبير الباقلاني ، وهذا يوضح أهمية هذا الرباط في الآية :
« ما يجادل في آيات الله الا الذين كفروا فلا يفرك ثقلهم في البلاد » ..

نأمل كيف التقطت هذه الآية خيط الكلام السابق وهو تنزيل الكتاب الذي هو آية الله لخلقه ثم فتحت الباب لذكر تكذيب قوم نوح والأحزاب من بعدهم لما جمعت المجادلة في هذه الآيات البيئات مقصورة على الذين كفروا ، ومن هذا الباب انحدر الكلام إلى قصص الأقوام المكذبين وهنا تقع على الحكمة ساطعة وهي قوله تعالى : « فلا يفرك ثقلهم في البلاد » .. وصار الكلام بعد هذا الوعيد الهادر يمد اليدين إلى « كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب » .. أدرك الباقلاني ذلك وأدق منه وأشف ، إلا أنه دلنا عليه بطريقة التي تقول لك : فكر من هذا الشيء ففيه خبيء وعليك أن تستخرجه وهذه طريقة « تربوية » كما نقول الآن لأنها تكون ملكات التفكير والنظر عند القارئ ، وتهديه إلى طريقة استخراج المعرفة بنفسه بدلاً من أن يظل « تلميذاً » يعتاد استيعاب الحقائق التي تقدم له فحسب دون أن يعرف كيف يسير أغوار الكلام ليستخرج حقائقه وودائعها .

يقول الباقلاني مشيراً إلى آية : « ما يجادل في آيات الله »

وكيف أحكمت وجه الخلوص : « اعرف وجه الخلوص من شيء إلى شيء من احتجاج إلى وعيد ، ومن اذار الى اذار ، ومن فنون من الأمر شتى مختلفة تأتلف بشريف النظم ، ومتباعدة تتقارب بعلى الضم » (٦٤) ..

ونرجو أن نكون قد هدينا إلى إضاءة بعض جوانب هذا المبحث الجليل في دراسة الباقلاني ، وهو « طريقة ائتلاف المعاني المتنوعة بشريف النظم ، وتقاربها بعلى الضم » وهذا باب نستيقن سعته ودقته ، وأهميته ، ونستيقن أيضاً قصور كلامنا فيه ، وحسبنا أن نكون قد نصبناه على الطريق الذي يمضي فيه أهل الأدب لعل فؤاداً زكياً يلقاه ، ويعرف من سره ما لم نعرف . ثم ندع هذا لنقول : إن هذا النظر الدقيق في علاقات المعاني الجزئية ، وفي علاقات الأغراض امتد بعد ذلك من بعض جهاته ، وتحدد في صيغ علمية منظمة في باب الفصل والوصل وفي باب واو الاستئناف وفائه ، وعطف القصة على القصة ، وغير ذلك من وسائل ربط الجمل ، بعضها ببعض ووسائل ربط الأغراض أيضاً .

كما اتسع في الدراسات القرآنية في علم المناسبة ، وهو علم شريف تحرر به العقول ، ويعرف قدره القائل فيما يقول ، وبه تنكشف روابط الآيات وكيف تناسقت وترتب ثانيها على أولها ، حتى ترى السورة كلها كأنها كلمة واحدة ، متسقة المعاني منتظمة المباني ، كما يقول أبو بكر ابن العربي (*) .

وقد ذكروا أن هذه المناميات « أمر معقول إذا عرض على العقول تَلَقَّتْهُ بالقبول » .

ونرى أن علم المناسبة يجب أن تدرس وسائله ، وتستخلص أصوله ، وتضاف إلى بحث الفصل والوصل ، وعطف القصة ، وواو الاستئناف وفائه ، وأن يدمج ذلك كله في باب واحد يكون من أجل أبواب البلاغة وأحفلها ، وقد انتفع علماء علم المناسبة بدراسة البلاغيين ، كما انتفعوا بدراسة التلخيص ، التي هي جوهر ما دار حوله بحث الباقلاني في هذا الشأن .

وجملة هذه المباحث كما قلت تمثل باباً دقيق المسالك كثير الفوائد ترى فيه حركة الكلام وهي تنحو وتنحو وتضع اللبنة على اللبنة ، وتختار هذه دون تلك ، وتمتد في هذه الجهة دون غيرها ، وكيف يقترب الكلام وكيف يتجه أتتبه ، وينحط صوبه حتى يصل إلى غايته .

وهذا أبر بدراسة الشعر مما نسميه الوحدة العضوية ، وهو مصطلح غريب صاغه غيرنا وسهولة الكلام الدائر فيه تغري به طلاب العلم لأن طالب العلم اذا فرغ لهذه المسألة ساعات وجد بين يديه منها أشياء كثيرة ، بينما يشق عليه أن يعرف فقه حرف « الواو » الذي كتب علماءنا مباحث مطولة في هوامش دراستها كبحوثهم في واو الثمانية وفي الواو التي قالوا إنها زائدة وليست كذلك ، وكتب التفسير والنحو فيها ما يعد رسالة علمية جامعة حول هذه المسألة الهامشية من مسائل الواو ، وعلم ذلك هو العلم لأنه لولا المشقة « ساد الناس كلهم » ، ولما فضل الحق الذين أوتوا العلم دل ذلك التفضيل على أن العلم المعتبر هو الذي ينال بالمكابدة والانقطاع ، وليس الذي يستذكر على المقاهي ، ويحمله أحلاس مجالس الأدب .

والذي أصاب الحياة الأدبية جزء من كل أطبق علينا في فروع المعرفة كلها ، فالكل صار يكتفى بما سهل تحصيله ، وخفف حمله وراج ثمنه ، ولم تعد هناك تلك الطبقة التي عرفناها في تاريخنا البعيد والقريب والتي كانت تتعبد بالمدرسة والفهم ، وتؤمن بأن العلم لا يعطيك بعضه حتى تؤتيه كلك ، ذهبت هذه الطبقة مع الرجال الذين يحمون الأرض والعرض ، ويوم تعود سيعود معها الرجال وهذا من ذاك بلا ريب . ودع ذا لأقول ان هذه الأفكار التي أثارها الباقلاني على الحد الذي بيناه والتي رأيناها وهي تندفق من قواده ، نظراً لما تحمله كلماته من قوة الإحساس بمضموناتها ، كانت متناغمة مع غيرها في بيئة القرن الرابع ، فقد التفت علماءه إلى مناسبة الآيات وإلى مناسبة أول السورة لآخرها ولآخر التي قبلها ، وكذلك مناسبة آخرها لأول التي بعدها . لا أقول ان هذه المعارف كانت مستبصرة في زمن الباقلاني على حد ما آلت إليه فيما أورده الإمام بدر الدين والسيوطي ، وإنما كانت بدايات واضحة في نفوس فريق من العلماء وخاصة من لهم عناية بالأدب وذوق في

فهمه ، وقد كانوا يضيّقون أحيانا من عجز جمهرة المثقفين عن استيعاب هذا الفكر لأنه من أفكار الخاصة ، ومن علوم طبقة متميزة بالذوق ودقة الإحساس ، كما كان يشكو عبد القاهر من قلة رجال علمه ، وكما شكّا الباقلاّننى ممن تناولوا هذه المناحى التى تحتاج إلى طبع مهيا ونفس درءاكة .

وقد ذكر القاضى أبو بكر بن العربى أن الله عز وجل فتح عليه فى هذا العلم « فلما لم نجد له حيلة ، ورأينا الخلق بأوصاف البطلة ، ختمنا عليه وجعلناه بيننا وبين الله ، ورددناه إليه » (٦٥) .

وهذا كلام عجيب ، ويعنى أن الشيخ رحمه الله عكف على بابه ، وما زال يداوم الطرق ملازما لأعتابه حتى افتتحت له منه أسرار لم تنفتح لغيره ، بل أنكرها من سمعها ، وكثير من علمائنا لزموا أعتابا حتى فتحت لهم هذه الملازمة أبوابا . وهذا طريق طلب العلم .

وذكر أبو الحسن الشهريانى ، أن أول من أظهر علم المناسبة ببغداد هو الشيخ أبو بكر النيسابورى قال : « وكان غزير العلم فى الشريعة والأدب ، وكان يقول على الكرسي إذا قرئت عليه الآية لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه ؟ وما الحكمة فى جعل هذه السورة الى جنب هذه السورة ؟ وكان يثرى على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة » (٦٦) .



الوجه الخامس من وجوه الإعجاز عند الباقلاّننى لا يكشف شيئا فى القرآن يعجز عنه البشر على حد ما رأينا فى الوجوه الأخرى . وإنما هو القول بأن القرآن أعجز الجن كما أعجز الإنس ، أو على حد تعبير الباقلاّننى « يخرج عن عادة كلام الجن كما يخرج عن عادة كلام الإنس ، فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كمعجزنا ، ويقصرون دونه كقصورتنا » (٦٧) .

وقول الباقلاّننى خارج عن عادة كلام الجن فيه أن للجن كلاما

(٦٥) البرهان ج ١ ص ٢٦

(٦٦) المرجع السابق وقد توفى أبو بكر النيسابورى عام ٢٢٤ هـ

(٦٧) إعجاز القرآن ص ٢٨

له ما للكلام من عادات ، وأعراف ، وقظم ، وأنهم رأوا فيما سمعوه من القرآن ما يخرج من عادات كلامهم ، وما يعلو فوق طاقاتهم ، ويذكر الحق أن الجن لما سمعوا القرآن قالوا : **« أنصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم منكرين »** (٦٨) ..

أى أنهم رأوا فيه آية الله وحجته التى يقيمها على عباده بواسطة وحيه إلى أنبيائه ورسله ، وهؤلاء الجن لهم معرفة بالنبوات والكتب المرسلة ، وقد ذكروا أن القرآن أنزل من بعد موسى ، وقالوا لقومهم **« اجيبوا داعى الله »** (٦٩) .. يعنون محمدا صلوات الله عليه ، ولما سمعوا سورة الرحمن كانوا أحسن مردودا فكانوا كلما أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قوله تعالى : **« نبالى آلاء ربكما تكذبان »** (٧٠) .. قالوا : لا شىء مبنى نعلك ربنا نكذب فلك الحمد .

وهذا وغيره كثير ، وقاطع فى أن القوم يفقهون العربية ، وأن لهم فيها ذوقاً وبصراً ، أدركوا به أن ما سمعوه منه صلى الله عليه وسلم : **« قرآنا عجبا . يهدى إلى الرشدا »** (٧١) ..

ونحن لا نعرف من أمرهم الا ما أخبر الحق عنه ، وقد وصف أن لهم قدرات فائقة وأنه سبحانه سخرهم لسيما : **« يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات »** (٧٢) ..

وأنهم كانوا يسترقون السمع ، ويأتون بما يشاء الله من خبر السماء ، وأنهم طردوا عن مقاعدهم ، وملئت السماء عليهم حرسا شديدا وشهابا ، وأن من يسترق منهم بعد نزول الذكر الحكيم يجد له شهابا رصدا . وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسل إليهم ، وقد خاطبهم القرآن كما خاطب الإنس ، وذكرهم فى آية التحدى : **« قل لئن اجتمعت الإنس والجن »** (٧٣) ..

كل ذلك دعا الباقلانى إلى الكلام فى عجزهم إلا أن الباقلانى لم يجد

(٦٨) الأحقاف : ٢١

(٧١) الجن : ١ ، ٢

(٧٢) الإسراء : ٨٨

(٦٨) الأحقاف : ٢٩

(٧٠) الرحمن : ١٣ وغيرها

(٧٢) نبا : ١٣

شيئاً يقوله في هذا الموضوع غير أنهم عجزوا فليس بين أيدينا ضروب من كلامهم ننظر في بلاغتها وتتعرف على طباعها لنبين كيف أعجز القرآن طاقتهم هذه التي أبانوا بها عن كلامهم هذا ، وقد كان يضطر الباقلاني إلى أن يؤسس بعض كلامه في هذا الوجه على ما يعلم هو فساد ، وأنه من الزعامات وما كانت توحى به خرائب البوادي للمدلج الوجد حيث كانت تعظم أوهامه فيسمع زجل الجن ، وعزيفها كتضراب المغنين بالطبل . وقد كان حديث الشعراء عن المغامرة ، والرحلة ، وطرح نفوسهم مطارح الهلكة ، وغير ذلك مما هو مشهور في الشعر يغري بالمغالاة ، فذكروا لقاءهم الجن ، ومحاورتهم لهم ، وأنهم يأتون نارهم وأن الشاعر كان يستقبلهم استقبال الكريم الركن ، لا يفزعه ما يفزع .

أتوا ناري فقلت مئون أنتم
فقالوا الجن قلت عموا ظلاما

وقد ذكر تأبط شرا أنه بات والغول له جارة « فياجارتا أنت ما أهولا » وذكر أنه طلبها بضعها « قالت بوجه تهوّل واستغولا » .

اعتمد الباقلاني على ذلك كله ، كما اعتمد على الشعر المنسوب إلى الجن وهو شعر ضعيف وليس بالأساس المرضي كما قال .

وحكايات الغول والجن ، من الحكايات المديدة والممتعة ، وليس في الشعر القديم فحسب ، وهو باب جدير بأن يجمع ، وتدرس خيالاته وخرافاته .

وقد ذكر الباقلاني في أن من علمائنا من لا يرى الخوض في حديث عجز الجن عن القرآن لأنه ليس بين أيدينا مجالات للنظر والترجيح وإنما الأمر أمر وحى تؤمن به إيماناً لا يرتاب ثم نسكت عما وراء ذلك ، ولو فتحنا الكلام في عجز عالم الغيب لوجب أن نتكلم عن عجز الملائكة ، وهذا مما لا سبيل إلى الكلام فيه ، وقد دفع الباقلاني هذا الوجه بأن خبر عجز الجن جاء في القرآن ولم يذكر الحق عجز الملائكة فوجب تقصّي الكلام فيما أخبر الله به .

الوجه السادس : أن وجوه البلاغة التي توجد في كلام الناس قائمة في كلام الله على الوجه الذي ينقض العادة ، ويبلغ ما فوق الغاية .

قال الباقلاني : « إن الذي ينقسم عليه الخطاب من البسط والاقتصار والجمع ، والتفريق ، والاستعارة والتصريح ، والتجاوز والتحقيق ، ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم ؛ موجودة في القرآن ، وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم في الفصاحة والإبداع والبلاغة » .

هذا الكلام صريح في أن البسط والاقتصار « الإطناب والإيجاز » والجمع والتفريق ، والاستعارة والمجاز ، وما هو من هذا الباب الذي ترجع إليه بلاغة الشعر والأدب ، تتفاوت فيها مراتبه ، وتتباعد طبقاته ، فنون هذا الباب وجدت في القرآن ، ولكن على الوجه المعجز ، وهذا لا يختلف عن كلام الرمانى ، وإنما هو تلخيص لرسالته ، التي قامت على شرح الوجوه العشرة .

وكلام الباقلاني أشمل وأكشف - على وجازته - من كلام الرمانى وذلك من جهة أن الرمانى حصر الوجوه في عشرة - ومنها مالا يكسر ولا يتسع ، ولا تظهر فيه البراعة - والباقلاني لم يحدد هذه الفنون وإنما قال : « ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم » فدخل في هذه العبارة ما عرفه الناس وما يعرفونه من وجوه بلاغة الكلام . ثم إن الرمانى لم يقل صراحة إن هذه الفنون قائمة في كلام الله على الوجه الذي يعجز ، وإنما استخرجنا ذلك من سياقه الدال عليه دلالة قاطعة .

بينما نص الباقلاني على هذا في قوله : « وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد » ولما ذكر الباقلاني وجوه البديع تقي أن يكون إعجاز القرآن راجعا إليها وقال في ذلك : « لا سبيل الى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذي ادعوه في الشعر ، ووصفوه به ، وذلك أن هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة ، ويخرج عن العرف ، بل يمكن استدراكه بالتعلم ، والتدرب به ، والتصنع له ، كقول الشعر ، ورصف الخطب ، وصناعة الرسالة ، والحنق في البلاغة ، وله طريق يسلك ، ووجه يقصد ، وسلك يرتقى فيه إليه ، ومثال قد يقع طالبه عليه » .

وهذا كلام غير كلامه هنا ، ويختلف عنه اختلافا كاملا ، وذلك لأن البديع الذي قال فيه إنه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من جهته لأنه يمكن بالتعلم هو ما ينقسم عليه الخطاب من البسط والاقتصاد ، والجمع والتفريق ، والاستعارة والتصريح ، وقد ذكر هذه الفنون ضمن فنون البديع التي ذكرها مقدمة لحكمه هذا ، الذي قضى فيه أنه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من جهتها ، وذكر أنه ليكون الحكم بينا فلا مفر من ذكر ما ذكره : « أهل الصنعة ومن صنف في هذا المعنى » وقد ألم بها إلاماً بارعاً جداً ، فاستقصى وجوها كثيرة ، لا توجد على هذا الحد من التَّقْصِي في كتب خاصة بصناعة هذا الباب ، ثم إنه لم يفصل القول في شيء منها ، وعرف بعضها ، وسكت عن بعض لشهرته ، والمهم أنه تخير لها شواهد عالية من الشعر والأدب ، وكلام الله ، وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأصاب في الاختيار إصابة تدل على صحة طبعه ، ودقة احساسه .

والمختلف في كلام الباقلاني أنه حين ذكر هذه الوجوه وجها من وجوه إعجاز القرآن كان كلامه في بيان مراده كلاما معتدلا جدا ، فهي قائمة في كلام الناس على حد ، وفي كلام الله على حد آخر ، يفوت ويقهر ، وهذا سداد . وهو ما عليه الأكثر ، لأنه يعني أن الأسلوب من أساليب الكلام والطريقة من طرقه ، تتوارد عليها الأحوال ، وتتفاوت بها المراتب ، فترى المقابلة وقد بلغت من البراعة ما بلغت ، ثم نراها وهي دون ذلك ، وهكذا الحال في كل طريق ، وهذا واضح ليس في الفرق بين كلام الله وكلام الناس فحسب ، وإنما يتفاوت فيه كلام الناس تفاوتاً لا يحصر .

ثم لما ذكر القول الذي يقول : إن إعجاز القرآن يمكن أن يعرف من جهة البديع رفضه ، وأغفل هذه الحقيقة ، بل وكانت حجته في دفع هذا القول نقضا لهذه الحقيقة ، وهي أن هذه الفنون تستدرك بالتعلم ، وليس فيها ما يخرق العادة ، وكأن القائلين برجوع الإعجاز إليها يقولون : إن مجرد وجودها في القرآن معجز ، وأنه خارق للعادة ، وقاطع لأطماع البشر ، وهذا ليس صحيحاً لأنهم يعلمون جريانها في الشعر كما يعلم ذلك كل من يسمع ويقرأ ، وإنما يقصدون أنها في القرآن بلغت الغاية ، على الحد الذي ذكره الباقلاني نفسه في الوجه السادس .

وظنى أن الباقلانى أحس بما ينطوى عليه كلامه فى هذه المسألة من تضارب فرجع وذكر كلاماً قريباً قال فيه :

« ولكن قد يمكن أن يقال فى البديع الذى حكيناه ، وأضفناه إليهم ، إن ذلك باب من أبواب البراعة ، وجنس من أجناس البلاغة ، وأنه لا ينفك القرآن عن فن من فنون بلاغتهم ، ولا وجه من وجوه فصاحتهم ، وإذا أورد هذا المورد ووضع هذا الموضع كان جديراً » .

وهذا النص ينقصه شيء حتى يكون مطابقاً للذى قاله فى الوجه السادس ذلك هو الإشارة إلى أن هذه الفنون التى هى من وجوه البراعة ، والتى لا ينفك القرآن عنها ، هى فى القرآن قائمة على الوجه القاهر للقوى والقاطع للأطماع ، وهذا ليس فى كلام الباقلانى وإنما فيه فقط أن القرآن لا ينفك عن فن من فنون بلاغتهم فكما لا ينفك عن الألفاظ المختارة المصقولة المأنوسة ، كذلك لا ينفك عن هذه الفنون ، وكما لا يكون الإعجاز فى ألفاظه المألوفة المأنوسة ، لأنها قائمة فى أفواه الناس كذلك لا يكون الإعجاز فى ألوان البديع ، مادام الباقلانى لم ينص صراحة على أنها من مراجع الإعجاز ، وخاصة أن سياقه يفرى بذلك ، فقد بدأ برفض أن تكون وجهاً ، ثم ختم كلامه بما يقرب ويبعد ، ولكنه لم يصرح فى أن البديع وجهه .

تجد كلامه يقرب جداً فى مثل قوله : « أن لا نجعل الإعجاز متعلقاً بهذه الوجوه الخاصة ، ووفقاً عليها ، ومضافاً إليها » .

وهذا قد يفهم منه أنه لا يمنع أن يكون البديع أحد الوجوه ، وإنما يمنع أن يكون الإعجاز وفقاً عليه ، ولم نعرف عالماً من علماء هذا الباب ذكر أن الإعجاز وقف على البديع ، والرماني الذى يرجع بالإعجاز إلى وجوه البلاغة العشرة لم يجعل الإعجاز وفقاً على البلاغة بوجوهها ، وإنما كانت البلاغة وجهاً من وجوه ثلاثة ، هى الإخبار بالغيب والصرفة ثم البلاغة .

والمهم أن الباقلانى أردف كلامه هذا القريب والموحى بأنه يرضى أن يكون البديع وجهاً من الوجوه ، ويرفض أن يكون الإعجاز وفقاً عليه ، أردفه بقوله : « وإن صح أن تكون هذه الوجوه مؤثرة فى الجملة آخذة بعظمتها

من الحسن والبهجة ، متى وقعت في الكلام على غير وجه التكلف المستبشع ،
والتعمل المستشع » .

وهذه العبارة واضحة في دلالتها على أن فنون البديع مؤثرة في الجملة
أخذة بحظها من الحسن ، وهذا شيء ، ومرجع الإعجاز إليها كوجه من
الوجوه شيء آخر .

ولم يكن الباقلاني في الفصل الذي ذكر فيه البديع ، واقتبسنا منه هذه
النصوص ، يرد مقالة الرمانى ، وإنما كان يرد على غيره ممن يريدون أن
يأخذوا إعجاز القرآن من وجوه البلاغة التي ذكرنا أنها تسمى البديع » .

ثم اتجه إلى مناقشة الرمانى في الفصل الذى عقده « في وصف وجوه
من البلاغة » قال فيه : ذكر بعض أهل الأدب أن البلاغة على عشرة أقسام ، ثم
ذكر ما ذكره الرمانى ، ثم عقب بقوله : « قد كنا حكينا أن من الناس من
يريد أن يأخذ إعجاز القرآن من وجوه البلاغة التي ذكرنا أنها تسمى
البديع ، في أول الكتاب مما مضت أمثله في الشعر ، .. ومن الناس من
زعم أنه يأخذ ذلك من هذه الوجوه التي عددناها في هذا الفصل » وهو
بالقطع يقصد الرمانى في تلك الجملة الأخيرة .

والذين قصد إليهم بالفقرة الأولى وهم الذين يريدون أن يأخذوا إعجاز
القرآن من وجوه البلاغة التي تسمى البديع ليس لهم بين أيدينا تراث في
قضية الإعجاز يقوم على هذا الأصل الذى ذكره ، لأن الدراسة الحاضرة
بيننا هي دراسة الرمانى والخطابى . والخطابى لم يأخذ إعجاز القرآن من
وجوه البلاغة التي تسمى البديع ، ولهذا نرى أن هذا النص وصف لبعض
مصادر الإعجاز المفقودة والتي كانت بين يدي علماء القرن الرابع ، كتراث
الواسطى والبلخى ، ومن في طبقتهم ، ويسكن أن يكون هذا النص متجها إلى
مثل العسكري الذى كتب في وجوه البلاغة التي تسمى البديع ، وذكر في
مقدمة كتابه أن أحد الأغراض التي يتوخاها كتابه معرفة إعجاز القرآن .

وجاء في تعليق الباقلاني على الوجوه العشرة التي ذكرها ملخصة عن
الرمانى قوله : « واعلم أن الذى بيناه قبل هذا وذهبنا إليه ، هو سديد ،
وهو أن هذه الأمور تنقسم ، فمنها ما يمكن الوقوع عليه ، والتعمل له ،

ويدرك بالتعلم ، فما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به ،
وأما ما لا سبيل إليه بالتعلم والعمل من البلاغات فذلك هو الذى يدل على
إعجازه » .

ولم نجد فيما ذكره هناك ضروب البلاغات التى لا سبيل فيها إلى التعلم
والعمل ، وإنما الذى ذكره هناك أن هذا الفن يعنى وجوه البلاغة التى تسمى
البديع ليس فيها ما يَخْشَقُ العادة ، ويخرج عن المألوف بل يمكن
استدراكه بالتعلم والتدرب والتصنع له « اللهم إلا أن يكون أراد ما ذكره فى
البيان والاستعارة حين قال « والاستعارة والبيان فى كل واحد منهما
ما لا يضبط حده ، ولا يقدر قدره ، ولا يمكن التوصل إلى ساحل بحره
بالتعلم ، ولا يتطرق إلى غوره بالتبصير ، وكل ما يمكن تعلمه ، ويتهىأ
تلقنه ، ويمكن تحصيله ، ويستدرك أخذه ، فلا يجب أن يطلب وقوع
الإعجاز به » .

وهذا واضح فى أن من فنون البلاغة ما تفتن مذاهبه وتتسع فتتوافر
فيه ضروب الجيد والأجود ، وتتاح فيه من الصور ما يَخْشَقُ العادة
ولا ينال بالتعلم ، ومنها ما ليس كذلك .

وهذا كلام شديد وعليه رأى عند كثير من أهل الصنعة وقد ذكروا
أن ارتياض بعض ضروب بلاغات الكلام تكون الحاجة فيها إلى المهارة
والحذق أكثر من ارتياض غيرها .

وهذا لا يدفع أن كل فنون البلاغة التى وقعت فى القرآن جاءت على أقوم
مناهجها وأسد مدارجها (٧٤) .

وهى لا تقع على أقوم مناهجها ، وأسد مدارجها إلا فى القرآن الذى
يتوفر فيه الكمال المطلق ، لكل عناصر الكلام . وهو ما يقوله الباقلانى
فى الوجه السادس . وقد ذكر الباقلانى أن التجنيس والطباق لا تقع فيهما
المرتبة العالية التى تفوت قدرات البشر ، وقد فتح بذلك وبغيره باب القول
بإبعاد بعض الفنون من دائرة الإعجاز ، واتسع هذا الكلام عند المتأخرين (٧٥)

(٧٤) ينظر الكشف ج ١ ص ٨٥

(٧٥) ينظر البلاغة القرآنية ص ٤٧١

ومهما جهدنا في جمع أطراف كلام الباقلاني في هذه المسألة فلن نستطيع أن نخلصه من وقوع التضارب بين الوجه السادس الذي نحن فيه ، وما ذكره في موضوع البديع .

ونعود إلى هذا الوجه السادس لنقول ما قلناه في دراسة الرمانى وهو أن هذه الفنون البلاغية الكثيرة والمتنوعة ، يجب أن تدرس مواقعها في الشعر دراسة واعية تحدد ضروبها ، وكيف تنزلت منازلها في كلام الناس ، ثم نعود إلى دراستها في القرآن بابا بابا ، دراسة تستجليها من جهاتها كلها ، وتحلل عناصرها وصورها ، وسياقاتها وأغراضها ، ثم تضع اليد على الفروق بين مجيئها في كلام الله ، وفي كلام الناس .

وهذا باب متسع جدا وهو جدير بأن تحتشد له جهود أهل العلم ثم هو باب حذر فلا يجوز أن يشارك فيه إلا المكتمل الأداة ، لأن الخطأ فيه اطفاء لأضواء ضرورية في فهم الفوارق بين كلام الله وكلام الناس .

وقد وضع القدماء ، ومنهم الباقلاني إشارات إلى طريقة دراسة هذا الباب ، حين ذكروا أن لكل شاعر طريقته في اصطناع فنون البلاغة فتشبهات امرئ القيس غير تشبهات زهير ، وهكذا .. وذكر الباقلاني أن الجنس في شعر البحتري أملح منه في شعر أبي تمام ، وأن الطباق في شعر البحتري كان أكثر من الجنس ، ومثل هذا كثير يعد أساسا للدراسة التي نشير إليها .



الوجه السابع « أو المعنى السابع » كما يعبر الباقلاني يدور حول جودة العبارة القرآنية ، واستوائها ، واطراد فصاحتها وتفوقها فيما تناولت من معان جديدة . والمعانى القرآنية معان جديدة في أبوابها وتفصيلاتها فالأحكام الشرعية باب جديد ، وتفصيلات هذه الأحكام بهذه الدقة شيء جديد ، وكذلك ما يتعلق بأصول الدين من الإيمان بالله ، وأحوال اليقين ، ودرجاته ، وأحوال النفوس ، وتباينها ، ثم اللفت إلى الآيات الهادية وتفصيلاتها ، وتجلية دلالتها ، وتحليل مواقف العقل الإنسانى منها ، ثم أحوال الخلق ، وأطوار النشأة ، ثم أحوال القيامة ، وما يؤول إليه الخلق

عند النفخة الأولى ، ثم النشر ، والحشر ، والحساب ، وتحليل هذه المواقف الهائلة والعجيبة ودقائق ما يعترى النفوس من أحوال ، من آمن منها ومن كفر ، وهذا كله وإن كان قد صار مألوفاً بالقرآن ، وصرنا نتكلم فيه ، وألفته ألسنتنا ، وراضت العبارة عنه ، فقد كان بالقياس إلى تراث اللغة عند نزول القرآن جديداً تماماً .

وإذا نظرنا إلى جملة المعاني والأحوال التي دارت بها ألسنة الجاهليين وجدناها على خصوصيتها ، وثرائها ، مغيرة تماماً لهذا الذي نجده في آية سورة أو آية .

وقد ذكر الباقلاني في الوجه الثاني أن اطراد البراعة مع اختلاف ميادين المعاني ليس من طبع البشر .

وهنا يقول شيئاً آخر ، هو أن اطراد البراعة مع جودة المعاني وكونها مستحدثة مبتكرة ، أمر خارق .

ويقوم هذا الوجه عند الباقلاني على أمر شائع عند أهل الأدب وهو أن تدوير ألفاظ اللغة على المعاني المألوفة ، وإحكام العبارة عنها ، أمر يختلف في قربه وتمكن أهل اللسان فيه من إلباس ألفاظ اللغة المعاني الجديدة والأفكار المبتكرة ، أو المؤسسة والمستحدثة ، وأن وجود اللفظ المحكم ، والعبارة المتقنة يكون غالباً مع المعاني المألوفة ، أما حين ينصرف القائل إلى كشف الحجب عن معانٍ مستورة فإنه إذا انكشف له ذلك لم يبال أي لفظ يلبسه ، ومن هنا كان هناك الشعر الذي وصف بأنه حسن معناه دون لفظه ، وهناك شعراء عرفوا بعنايتهم بالمعاني وحفاوتهم بها ، أكثر من حفاوتهم بالألفاظ ، وعرفت أبيات المعاني وهي ما لطف معناها ودق ، وكانت العبارة عنها قد مازجها شيء من الإلباس والتعتيم ، وقد أفردوا العلماء بالتصنيف .

أقول : هذا التصور هو الذي قام عليه هذا الوجه عند الباقلاني . وحين ننظر في نشوء الأغراض ، وانبثاق المعاني الجديدة في تاريخ الشعر والأدب ، نجد هذا الموضوع لم يستوف حقه ، فليس في دراساته تحديدات محددة لما أضافه كل شاعر من كبار شعرائنا ، وإن كانت هناك إشارات جزئية متناثرة في كتب الأدب والنقد ، تشير إلى معانٍ سبق إليها فلان ثم أتبع فلم

يُلْحَق ، أو أَتْبَعَ ، وَالْحَقِ ، أو أَلْحَقِ ، وَأَخْشِلَ معناه • على حد ما نقول في باب السرقات • ونقول إن العصر العباسي ظهرت فيه أغراض جديدة للشعر لدخول عناصر حضارية جديدة في حياة الشعراء • وهذه إشارات مجملة ينقصها تحديد ميلاد كل معنى جديد ، ودراسة بنيته اللغوية حتى نقول عن بَيِّنَةٍ أن التعبير عن المعاني الجديدة والخواطر الشاردة ، لا يكون باللغة الفصيحة المصقولة المستوية ، لأن هذه المعاني تحتاج إلى مراوطة حتى يلين عصيها ، وينقاد أيثها •

وهناك حقيقة تغاير هذه الفكرة بل وتتقضاها ، ذلك ما عرف من أمر شعراء الجاهلية المتقدمين ، فقد عرف النابغة بالاعتذار وأنه فاتق أكام معاني هذا الباب ، وبرع في وصف المطلوب الفزع ، وتحليل نوازعه ، وهو أجسه ، وقدم في هذا الباب معاني وصورا لم يسبق إليها ، ولم يُخْمَلْها لسان بعده • وهكذا فعل امرؤ القيس في وصف الصيد والشراب ، واللهو والبث ، وفتح في هذا الباب مسالك معان لم يَسْلُكها أحد قبله ، وبقيت منفردة في بابها ، احتذاها من احتذاها ولكنها بقيت منفردة في طبعها وطبقتها ، وقل مثل ذلك في زهير والأعشى ، ولقد أحكم هؤلاء العبارة عما كشفوا من أستار المعاني ، واقرأ ما شئت من اعتذاريَّات النابغة تجد اللفظ البارع مع المعنى البارع ، وإذا تخطينا هذا العصر ، وهؤلاء الفحول ، وجدنا ذلك عند غيرهم من أمثال أبي تمام والمتنبى ، ولا يعكر ذلك أن أبيات المعاني كثرت عند هذين الشاعرين حتى أفردت بالتصنيف ، وذلك لأن هذا الكدر لم يسلم منه شاعر سواء في ذلك من يكدر نفسه في تنوير جوانب جديدة من المعاني ، وإزالة الأستار عنها ، أم كان ممن ألفوا الأفق المكشوف وسلکوا السبيل السابِلة •

وأكثر من ذلك ترى عَيْنِيَّة ابن سينا وهي باب جديد تماما وقد برعت عبارتها في كثير من أجزائها •

وهذا يعني أن العبارة عن المعاني المؤسسة ، والأغراض المستحدثة يمكن أن تكون باللفظ البارع والفصاحة العالية ، مع صحة الطبع ، والتمكن في أداء اللغة •

وهذا هو الوجه ، لأن الأمر عند التحقيق ليس معنى منفصلا عن اللفظ
أعنى ليسا هما اثنين وإنما هما شيء واحد وحقيقة واحدة ، يقذف بها الخاطر
من غير تمييز لأن هذا التمييز غير ممكن ، لأنه من المستحيل أن يقوم معنى
في النفس من غير اللفظ الدال عليه ، إلا أن يكون بعيدا تماما ، لم يتحدد
بعد ، أما الأفكار والمعاني ، والأحوال التي تحددت وتميز الإحساس بها ،
وجاشت في الصدر وتهيات النفس للإبانة عنها ، فلا وجود لها إلا وهي
متلبسة بالعبارة الدالة عليها ، فالفكرة والعبارة ، ليستا وجهين لحقيقة
واحدة ، وإنما هي حقيقة واحدة ، لأن الوجود المنفصل لهما أمر افتراضي
ليس إلا .

هذا هو ما نجده في نفوسنا حين نرقب ما يخطر فيها ، نجد الكلام في
الفؤاد وليس في اللسان ، ونجد الصياغة وانتقاء اللفظ ، واختيار ضروب
العلاقات ، يتم ذلك كله ، قبل أن يتحرك اللسان أو يختلج ، ولا نجد أبدا في
نفوسنا معنى يقوم من غير لفظ ، إلا أن تكون هذه المعاني لا تزال في مراحلها
الأولى ، نحسها إحساسا غامضا ، لم تتبين له ملمحا .

وهذا هو شاهد الصدق في هذه القضية لا ما يقوله المتحاورون فيها ،
ثم إننا نجد عبد القاهر وكأنما عالج المسألة من هذه الناحية أعنى رجع إلى
نفسه ، ونظر حالة تولد الأفكار والمعاني وانبثاقها ورقب ذلك بدقة ، وحسم
الأمر حسما تاما ، وقال انه من المستحيل أن ترتب المعاني في نفسك ثم
تستأنف ترتيبا للألفاظ على وفق هذه المعاني ، لأنك حين تجس المعاني
لا تحسها إلا والألفاظ يازائها ، ويستحيل أن يخطر في بالك معنى شيء من
غير أن يكون بلفظه ، يستحيل أن يقوم في نفسك معنى الخروج أو الضرب
من غير اللفظ الدال عليه . وهذا كلام مستقيم ولا يكدره عندنا لغو من لغا
حوله ممن يرون من عيوب الشيخ رضى الله عنه ، أن « الفرق بين اللغة
وفلسفتها والاستطبيق اللغوية لم يكن متماسكا في عقله » وأن اللغة كانت
عنده وعند غيره لا تزيد عن عمل ساعي البريد الى آخر هذا الفساد وتلك
الفسولة التي رمت عقول كثير من أبنائنا بالسخف والتفاهة ، وأضلّتهم عن
طريق الهدى في طلب علم العربية .

والشاعر الذى يراجع شعره ليضع لفظه مكان لفظه أو يستبدل صياغة بصياغة لم يفعل ذلك لتحسين لفظه ، ولا لتتفق معناه وإنما يراجع مطابقة ما يجده فى نفسه لما قاله ، فيجد فوتا يقوم بهذه التغييرات على رُبَّته ، وهذا هو فهمنا للمراجعة والصقل وتثقيف الكلام ، وراقب نفسك حين تراجع صياغتك تجدك تقوم بعمل ملخصه تنقية عبارتك من كل ما يخالف ما فى نفسك .. هكذا أنت ، وهكذا أنا ، وهكذا الشعراء .

وحينئذ نعود إلى المعانى الغريبة التى هى مَطْنَنَةُ الخلل فى العبارة لنقول فيها : إن الخلل حين يوجد لا يكون سببه أن هذه المعانى شوارد ونوافر من قيد اللفظ ، كما نقول فى غير مجالات التحقيق ، وإنما لأن قائلها لم يصبر عليها حتى يخلصها ويستوضح جوانبها ، ويرى ملامحها وهياتها التى قامت عليها فى نفسه رؤية مبينة تجعله يرمى بها فى اللفظ المين . وقولنا : أراد كذا ولكن خانه التعبير يعنى أنه لم يراجع فكرته حتى تتحدد فى اللفظ الذى ليس لها غيره ، وليس له غيرها .

وقد وجدنا من أهل زماننا من استنبطوا غرائب الأفكار وأبانوا عنها بروائع الألفاظ ، وذلك لأنهم صابروا الفكرة حتى أحاطوا بها ، وأبين ما ترى ذلك فى كتابات الاستاذ محمود شاكر رضى الله عنه .

وموضوع اللفظ والمعنى من أغمض المباحث وأدقها ، وقد شاع فيه الخطأ واللبس قديما ، وفهم الناس كلام أهل العلم فيه على غير وجهه لأن العبارة عنه إنما تقوم على المسامحة والتجاوز ، وذلك لغموض معانيه ، وقد أفرغ عبد القاهر فيه جهدا جهيدا ليزيل لبسه ، ويحدد مدلول الألفاظ الدائرة فيه ، وكان يقول : « واعلم أنه قد يجرى فى العبارة منّا شيء » يعيد الشبهة جذعة عليهم » وهذا معناه أن الذى نصب قلمه لتحقيق حق هذا الباب وإزالة اللبس عنه ، لم يستطع أن يخلّى كلامه مما يعيد الشبهة جذعة ، والمهم أن بنية العبارة عند عبد القاهر هى ذاتها بنية الفكرة وأنها تتبع من منابعها فى النفس صورة واحدة ، ومهما كانت الفكرة مستحدثة فهى والحال كذلك كالفكرة المتداولة ، الدائرة ، لأن الجملة فى النهاية ، فكرة قامت فى النفس وإحساس نبض به القلب يستوى فى ذلك ما جرت فى مجارى النفس

القريبة ، وما تقاطرت من عليا سماواتها ، وان كان هذا الثانى يحتاج إلى مزيد من النظر والمراجعة وتنوير الفكرة حتى تخلص مما يقع فيها من تعميم فى بعض جوانبها . ونعود إلى كلام الباقلانى لنقول : إن خلوص المعانى المبتكرة من ضعف الاسلوب ليس أمرا معجزا ، لأننا وجدنا كثيرا من الشعراء سبقوا إلى معان ولم يلحقوا فيها ، وأن المعنى البارع فى اللفظ البارع موجود فى كلام الناس ، ولكنه ليس على حد وجوده فى كلام الله ، فهو فى كلام الله قاهر المقوى ، وقاطع للأطماع ، وفى كلام الناس يسمو ثم تناله أيديهم وألسنتهم . وإذا كان هذا مآل كلام الباقلانى فإن السؤال الذى هو أصل القضية لا يزال قائما ، وهو أى شئ فى المعنى البارع فى اللفظ البارع فى الكتاب العزيز جعله قاهرا للمقوى وقاطعا للأطماع ؟

* * *

المعنى الثامن : ليس كشفاً عن سر من أسرار القرآن التى أعجز بها ، وإنما هو كالثمرة لهذه الأسرار ، وكالنتيجة لها .

والباقلانى فى هذا الوجه يقيس القرآن بالقياس الذى يقاس به كل كلام . فمن المعلوم أن كثيرا من الشعراء وغير الشعراء يُجرون فى تضاعيف كلامهم شذرات مما علق بألسنتهم من كلام غيرهم ، وهذه الشذرات تبدو واضحة دالة على نفسها فى تضاعيف الكلام الذى جرت فيه ، ويكون تميزها هذا بمقدار طبقتها ، وقد يلتبس هذا — على غير الرضاة — حين يجرى فى الكلام الذى هو من طبقته ، وإنما يميزه أهل العلم الذين يعرفون طبائع الكلام وأجناسه وأنسابه .

ويذكر الباقلانى أن الجملة القرآنية حين تجرى فى الكلام تدل على نفسها دلالة ظاهرة ، وليس هناك كلام يمكن أن يلتبس بها .

وعبارة الباقلانى غنية بإحساسه المتوهج بفروق الكلام يقول رحمه الله : « إن الكلام يتبين فضله ، ورجحان فصاحته ، بأن تذكر منه الكلمة فى تضاعيف كلام ، أو تقذف ما بين شعر فتأخذها الأسماع ، وتتشوف إليها النفوس ، ويرى وجه رونقها باديا غامرا سائر ما تقرر به كالدرة التى

نرى في سلك من خرز ، وكالياقوتة واسطة العقد ، وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها في تضاعيف كلام كثير ، وهي غرة جميعه ، وواسطة عقده ، والمنادى على نفسه ، بتميزه وتخصصه بروثقه وجماله ، واعتراضه في حسنه ومائه » (٧٦) .

القسم الأول من كلام الباقلاني هذا إلى قوله : « وأنت ترى الكلمة من القرآن » وصف لمجاري كلام أهل البيان ، فيما يقتبسه بعضهم من بعض ، وأن الكلمة منه حين تقذف في شعر أو ثر ، تأخذها الأسماع وتتشفو إليها النفوس ، وهذا وصف للتفوق البارع الذي يتفاضل به كلام أهل الأدب لأن المقتبس يختار الشذرات المتقنة ، الحكيمة ، والفرق بين تميز الجملة القرآنية فيما جرت فيه ، والجملة المقتبسة من هذا النوع ، هو فرق في الدرجة .

ويلاحظ أن اللغة هنا لم تسعف الباقلاني في وصف هذا الفرق ، وتجد كلامه في وصف تميز المقتبس من كلام الناس يقارب كلامه في تميز الكلمة القرآنية ، فالأولى يرى وجه روثقها غامرا سائر ما تقرر به ، والثانية تنادى على نفسها بتميزها ، وتخصصها بروثقها ، وجمالها ، واعتراضها في حسنها ومائها ، والأولى كالدرة في سلك من خرز ، وكالياقوتة واسطة العقد ، والثانية ترى غرة جميعه وواسطة عقده .

الفرق إذن في العبارة التي وصف بها الباقلاني جريان الكلمة من كلام الله والكلمة من كلام الناس في تضاعيف الكلام ليس كالفرق الحقيقي القائم في الحالين ، ولكن هذا شأن اللغة في هذا الباب لا نستطيع أن نستخرج بها كل ما نجده ، وهذا مما أبهم كثيرا من قضايا هذا الشأن .

ولما كان كلامه صلى الله عليه وسلم من كلام الناس إلا أنه يتميز عنه تميزا لا يخرج من جنسه وطبقته داخل كلامه صلى الله عليه وسلم ما داخله من كلام غيره ، وصاغ علماءنا الطرائق السديدة والبارعة التي حددت كلامه صلى الله عليه وسلم مما داخله .

والأمر ليس كذلك في القرآن ، فكما أن الجملة القرآنية إذا دخلت كلاماً سطعت فيه وبهرت ، كذلك إذا دخلت جملة بشرية كلام الله ظهرت فيه ظهوراً لا يلتبس ، لأن القرآن وإن كان بالفاظ الناس إلا أنه أقام هذه الألفاظ على مقامات من التراكيب صارت فيه بين كلام الناس كأنها الكوائن الحية المتحركة ، والسميعة والبصيرة بين الصور المصنوعة ، وفرق بين أبرع ما تمثله يد المصور البارع من مشاهد ، وبين هذه المشاهد التي هي جزء من الوجود الحي ، فرق بين الشجرة المصورة على الورق ، والشجرة التي نفى إلى ظلها ، وتجري الحياة في أصولها وفروعها ، هكذا الفرق بين العريية الجارية على ألسنة الناس وعريية القرآن .

وقد عقب الباقلاني على هذا الوجه بأن العرب أدركوا أن هذا ليس من جنس كلامهم ، وأنه لا طاقة لهم بمعارضته ، وأنهم لن ينالوا دعوته من جهة حجته صلى الله عليه وسلم ، ولهذا لجأوا إلى الطريقة التي يلجأ إليها كل من عجز عن المواجهة العقلية ، وهي طريقة الحرب والدم ، ثم أشار خلال ذلك ، إلى أن قدرات القوم كانت متفوقة جداً في باب البيان حتى أنهم كانوا يستخرجون المعاني والأحوال وحقائق البيان والشعر من غير مظانها ، وذلك لقوة الفطرة التي هي دقة بالغة في الإحساس ، وفطنة لمثابة ، وقدرة بارعة في توليد الحقائق ، وتصاريف الكلام ، ويكفى أن يوجه الواحد منهم همه صوب أي شيء وإن كان خفياً تأثراً ، فيستخرج منه حقائق معجبة ورائعة ، على حد ما قالوه في الأنساع والأزمة .



المعنى التاسع : وهو أمر إلهي في القرآن لا يدخل دخولا ظاهراً في بلاغته وإنما يشبه إلى حد ما الإخبار بالغيب وذلك هو حروف المعجم التي بدأت بها السور .

وقد كثر كلام العلماء في هذه الحروف وليس هنا مجال ذكر شيء منها ، وإنما المهم ما لفت إليه الباقلاني من أن هذه الحروف عدتها نصف حروف المعجم - مجموع حروف المعجم ثمانية وعشرون حرفاً ، ومجموعها أربعة عشر حرفاً - ثم هي تمثل النصف في كل قسم من أقسام حروف المعجم ، على حد

تصنيفات علماء اللغة لها ، من حيث الهمس والجهر ، والشدة ، واللين ، والإطباق والانفتاح فهي نصف الحروف المهموسة ، ونصف الحروف المجهورة ، ونصف الحروف الشديدة ، ونصف الحروف اللينة ، ونصف حروف الإطباق ، ونصف حروف الانفتاح .

وهذا الضبط غريب لأن هذه الأوصاف للحروف عرفت بعد زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وهذا كما قال الباقلاني : « دال على أن وقوعها الموقع الذي يقع التواضع عليه بعد العهد الطويل ، لا يجوز أن يقع إلا من الله عز وجل ، لأن ذلك يجري مجرى علم الغيوب » (٧٧) .

ويشير الباقلاني إلى أن ما أودع في بنية هذا اللسان من دقائق ورقائق ليس من علم علمائه ، لأن المعرفة علم فحسب أي كشف لما أودع في اللغة من حكمة ، ونظام ، وهكذا الحال في غير اللغة ، فالعلم كله كشف لما أضر من فطرة الأشياء ، واستخراج لما اختبأ في خفاياها ، ثم أشار إلى أن ما قاله في إعجاز أسماء السور من حروف المعجم ، ليس هو كل ما أودع فيها ، وإنما مجال الأسرار والدقائق الحكيمة والإشارات البارة فيها متسع ، ففي قوله تعالى : « ألم » لفت خفي إلى أن ما أعجزكم إنما هو من جنس هذه الحروف التي تستخرجونها بأصواتكم والتي تبدأ من أقصى الحلق كصوت الهمزة ، وتنتهي بالشفتين كصوت الميم ، وبينهما مخارج أخرى كصوت اللام ، ويفتح الباقلاني الباب إلى لمح هذه الدقائق ويقول : « وقد يمكن أن تعاد فاتحة كل سورة لفائدة تخصها في النظم » (٧٨) .

واستخراج مناسبات هذه الحروف وأحوالها إلى مقاصد السور وأغراضها محتاج إلى مزيد من التوفر ، والفهم ، والصفاء ، ووراءه علم دقيق ومعرفة لطيفة شريفة ، ويلاحظ أنه غالباً ما يذكر الكتاب العزيز ، وأنه تنزيل من الله عقب هذه الحروف ، وهذا مما يوحى بانطواء الأمر على أسرار .



المعنى العاشر للإعجاز البلاغي عند الباقلاني هو خلوصه مما لا ينفك

(٧٨) المصدر نفسه ص ٤٦

(٧٧) اعجاز القرآن ص ٤٥

عنه كلام الناس ، وذلك هو « التلوّث والاختلاف » وهذا التلون والاختلاف مرجعه إلى عدم استواء الكلام على مدرجة واحدة ، وضرب واحد ، من حيث الفصاحة والسهولة ، وعذوبة الألفاظ ، وقربها ، وسخاؤها ووضوحها ، وتساق النغم ، وتتابعه على النظام الذي تراه في المصحف لا يطرد على هذا الحد في كلام البشر ، خذ أية سورة من المصحف واقراها ، وخذ أى قصيدة واقراها ، وسوف تجد هذا الاستواء المطرد في السورة واضحا بشكل لا يلتبس ، وهو متخلف في القصيدة أو متعثر بشكل أيضا لا يلتبس ، فلن تصادفك في السورة ألفاظ غريبة ، مستكرهة ، ولا كلمات حوشية مستكرهة ، كذلك لن تجد فيها كلاما مبتذلا ، ولا قولا سفيافا ، ولن تجد فيها تركيبا قلقا ، ولا كلمة تطلبت غير موقعها ولا صورة تثبطى بمعناها ، وأنت واجد شيئا من ذلك لا محالة في الشعر .

وليس هناك كلام يستوعب نظر الدارس المتقصى فيقف عند كل كلمة فيه يسأل لم كانت هذه ولم تكن رديفتها ؟ ولم جاءت منكثرة مثلا ؟ ولم تأت معرفة ؟ أو لم عرفت بهذا الطريق دون غيره ؟ وهكذا ، ثم يجد لكل سؤال جوابا هو سر من أسرار الكلام ، وكأن الكلمات في مواقعها في بناء المصحف الشريف هي الشرايين والأعصاب في مواقعها في جسم الحي كل ذلك بحساب دقيق ، ووفق حكمة ، وفي تناسق تام مع وظائفه ، وفي اتساق عجيب مع وظائف بقية الأعضاء ، وهذا لا وجود له في الشعر . وقد تجد في الشعر كلمات كثيرة وصياغات كثيرة يمكن أن ترمى حولها كثيرا من الأسئلة التي تبحث عن العلل البلاغية لبناء الكلام ثم تجد جوابا لكثير منها ، ولكن الأمر لا يطرد ، ثم إن الأسرار التي تقع عليها في الشعر ذات قيمة محدودة حين تقاس بتلك العلل العميقة والرحبة التي تطوى وراء الأحوال في القرآن .

وعبارة الباقلاني في هذا الوجه هي : « ومعنى عاشر وهو أنه سهل سبيله ، فهو خارج عن الوحشى المستكره ، والغريب المستنكر ، وعن الصنعة المتكلفة ، وجعله قريبا إلى الأفهام ، يادر معناه لفظه إلى القلب ، ويسابق المغزى منه عبارته إلى النفس ، وهو مع ذلك ممتنع المطلب ، عسير المتناول غير مطمع مع قربته في نفسه ، ولا موهم مع دنوه في موقعه ، أن

يقدر عليه أو يظفر به ، فأما الانحطاط عن هذه الرتبة ، إلى رتبة الكلام
المبتذل ، والقول المسفسف ، فليس يصح أن تقع فيه فصاحة ، أو بلاغة ،
فيطلب فيها الممتع ، أو يوضع فيه الإعجاز » (٧٩) ثم ذكر أحوال الشعر ،
وأنها ليست كذلك .

وواضح من كلامه أن بين عينيه بناء القرآن من الألفاظ المألوفة التي تعلو
درجة واحدة فوق الكلام الدائر في أفواه الناس ، والجاري على ألسنتهم ،
في شئون حياتهم ، والذي سماه : « الكلام المبتذل والقول المسفسف » .

وهذه الألفاظ المبتذلة ، والأقاويل السفسافة ، لا يصح معها بناء كلام
بليغ ، لأنه لا يتأتى معها أناقة القول ، لأنها تفقد قابلية الإثراء البلاغي ، ثم
هي قريبة الغور فليس لها مضر تشوي فيه الأسرار .

والذي يلفت إليه الباقلاني هنا هو اختيار القرآن ألفاظه من الطبقة التي
فوق هذا مباشرة ، ثم ينظمها ذلك النظم ، وينزلها هذه المنازل ، التي تراها
في المصحف غير مطمعة ، مع قربها في نفسها ، وغير موهمة ، مع دُنُوِّها في
مواقعها ، وهذا غريب ، ولا يشبهها في الغرابة إلا طينة آدم التي نفخ الله فيها
الروح من أمره فكانت آدم عليه السلام الذي كان خليفة الله في الأرض ،
وولد الأنبياء والحكماء .

ولا تجد كلاما بليغا بنى كله من هذه اللغة القريبة وإنما يختلف الكلام
ويتلون .

وكان القاضى كثير المراجعة لهذه الفكرة وكثير الإشارة إليها يقول بعد
تحليل قصيدة « قفا نيك » :

« قد بينا لك أن هذه القصيدة وفظائرها تتفاوت في ألياتها تفاوتاً بينا
في الجودة والرداءة ، والسلاسة والانعقاد ، والسلامة والانحلال ، والتمكن
والاستصعاب ، والتسهيل والاسترسال ، والتوحش والاستكراه ، وله شركاء
في فظائرها ، وسازعون في محاسنها ، ومعارضون في بدائعها ، ولا سواء : كلام
ينحت من صخر تارة ، ويذوب تارة ، ويتلون تلون الحرباء ، ويختلف

(٧٩) أصحاح القرآن من ٤٦ .

اختلاف الأهواء ، ويكثر في تصرفه اضطرابه ، وتتقاذف به أسبابه ، وبين قول يجرى في سبكه على نظام ، وفي وصفه على منهاج ، وفي رصفه على حد ، وفي صفائه على باب ، وفي بهجته وروثقه على طريق » (٨٠) .

وهذه الأوصاف تبث في نفوسنا ضروبا من المعاني نراها واضحة في بعض جوانبها ، وغائبة في بعض آخر .

واقراها مرة ثانية ، وقد ترى أشيعها وأقربها ، وصف «الجودة والرداءة» مع أنهما عند التحقيق من أغمض الأوصاف ، وقل مثل ذلك في السلاسة والانعقاد ، والسلامة والانحلال ، والتمكن والاستصعاب إلى آخره . وكان يجب أن نكون قد فرغنا من تحليل هذه الأوصاف ، وتحديد دلالتها في لغة علمية واضحة ، وطريق ذلك ممكن وقريب ، وموقف السلف فيه موقف يهتدى بمناره .

والذي أسس عليه الباقلاني المعنى العاشر وهو مجيء ألفاظ القرآن من هذا الضرب يقتضي تحديد الكلمات التي جرت في أفواه الجاهليين ولم تجر في القرآن ، ثم دراسة هذه الكلمات ، ومجالاتها المعنوية في حقائقها ومجازاتها ، وهل طرق القرآن هذه المجالات ؟ وإذا كان فكيف أبان عنها ؟ ولماذا جانب هذه الألفاظ ؟ ونحن واقعون لا محالة في هذا الصدد على شيء من المعرفة اللغوية والبلاغية .

ثم ان تحديد الألفاظ التي ليست من ألفاظ القرآن يقتضي فيما يقتضي وضع معجم دقيق لكل شاعر ، ونستطيع في ضوء هذا المعجم أن نتبين مدى قرب كل شاعر أو بعده عن معجم القرآن ، ويمكن أن نقول إن لبيد كان أبعد عن معجم القرآن من زهير ، ووراء ذلك وغيره دراسات تجلّي حقائق مهمة تشرى علم لقد الشعر وبلاغة الكلام .



هذه هي المعاني المعجزة في القرآن الكريم كما ذكرها الباقلاني ، وقد رأينا فيه ما رأيت .

وبقى أمر مهم وهو المعالجة التحليلية البارعة التي نهض بها الباقلاني
لآيات القرآن ، والتي حاول أن يستخرج منها إعجازه ، ويدل به على قطعه
الاطماع . وينبغي أن نتذكر ما يذكرنا به الباقلاني دائما ، وهو أنه كان يضع
منهجاً يعين على التعرف على إعجاز القرآن ، ويذكر شواهد لهذا المنهج
يحدد بها مقاصده . . وما دام الأمر كذلك فلا تتوقع أن نجد في الكتاب
نقصاً للأمور القاهرة للمقدرات في الكتاب العزيز ، لأن هذا بحر تحار
فيه القدر .

وقد كرر الباقلاني بيان أنه يضع منهجا وطريقة ، وكان حريصا على أن
يثبت ذلك في فؤاد قارئه ، وهذه مسألة مهمة .

وكثير من علمائنا اتجه في كتابته إلى استقصاء مسائل العلم ، وحاول
حصرها ، وشرحها وتحريرها ، واحدة ، واحدة . .

وكثير منهم سلك طريقة الباقلاني في هذا الكتاب وهي شرح الطريقة
وبيان المنهج ، ثم على من عرف المنهج والطريقة أن يسلك طريق استخلاص
المسائل وتحريرها ، وهذه مرتبة الأستاذية ودرجة الإمامة .

يقول الباقلاني مفصحا عن مقصوده من كتابه :

« والذي سطرناه في الكتاب ، وإن كان موجزا ، وما أمليناه وإن كان
خفيفا ، فإنه ينبه على الطريقة ويدل على الوجه » (٨١) .

انظر إلى قوله « ينبه على الطريقة ، ويدل على الوجه » .

ويقول : « وقد قصدنا فيما أمليناه الاختصار ومهدنا الطريق » (٨٢) .

ويقول : « ولعلك تستدل بما قلناه على ما بعده ، وتستضيء بنوره
وتهتدي بهديه » (٨٣) .

ويقول : « وهذا المنهاج الذي رأيته إن سلكته يأخذ بيدك ويدلك على
رشدك » (٨٤) .

(٨٢) إعجاز القرآن ص ٢٤٦ .

(٨٤) المرجع السابق ص ٢٥٤ .

(٨١) إعجاز القرآن ٢٩٩ .

(٨٣) إعجاز القرآن ص ١٩٧ .

وهذا طريق لا يسلكه إلا من أحاط بالباب الذي يكتب فيه ، وعرف مسالكه ودروبه ، ثم هو يفكر بمقدار ما يحصل ، وتجد في هذا النوع من الكتابة سعة ورحابة ، ونوافذ كثيرة للإطلال على قضايا كثيرة ، تثرى في نفسك التوق إلى معرفة حقائق بمقدار ما تشرح لك من حقائق ، وهذا من أنفس ما يقع عليه القارئ .

ويؤسس الباقلاني طريقته هذه على ضرورة أن يكون الدارس ذا أهلية لدراسة هذا الباب وإلا فلن ينتفع بشيء فيه ، وليس أمامه إلا أن يسلك طريقة التقليد ، والتقليد هنا أشبه بالقياس لأنه يعنى الاعتقاد بأعجاز القرآن لأن العرب الذين نزل فيهم - وهم من الفصاحة في الذروة - عجزوا وطاعوا ، وما طمعوا ، وخلاف هذا التقليد هو أن يدرك بنفسه ، أن هذا قاطع لأطماع البشر وقاهر للقوى ، وهذا الإدراك محتاج إلى طبع ، وكان الباقلاني يحدد نوعية من يجلسهم في حلقة هذه ، ويضع لذلك اختياراً يطرحه للقارئ ، ويتركه هو يحدد نتيجته ، ويأذن لنفسه بالجلوس في هذه الحلقة ، أو بالانصراف عنها .

يقول الباقلاني - وهو كلام تقيس - :

« وجه الوقوف على شرف الكلام أن تتأمل موقع قوله : « وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه » (٨٥) . . وهل تقع في الحسن موقع « ليأخذوه » . . كلمة ؟ وهل تقوم مقامه في الجزالة لفظة ؟ وهل يسد مسده في الأصالة نكتة ؟ ، لو وضع موضع ذلك « ليقتلوه » أو « ليرجموه » أو « لينفوه » أو « ليطردوه » أو « ليهلكوه » أو « ليدلوه » ونحو هذا ما كان ذلك بديعاً ، ولا بارعاً ، ولا عجبياً ، ولا بالغا ، فأنقد موضع هذه الكلمة ، وتعلم بها ما تذهب إليه من تخيير الكلام ، وانتقاء الألفاظ ، والاهتداء للمعاني ، فإن كنت تقدر أن شيئاً من هذه الكلمات التي عددناها عليك ، أو غيرها يقوم مقام هذه اللفظة ، لم تقف على غرضنا من هذا الكتاب ، فلا ميل لك إلى الوقوف على تصاريف الخطاب فافزع إلى التقليد ، واكف نفسك مؤونة التفكير » (٨٦) .

(٨٥) هافر : ٥

(٨٦) اعجاز القرآن ص ١٩٨

وهذا كلام جيد ، وهو واضح في أن فضل كلمة « ليأخذوه »
وأنها بديع بارع ، وعجيب بالغ ، راجع إلى أن فيها معنى أعم من كل هذه
الألفاظ ، ففيها معنى النفى ، والطرْد ، والهلاك ، والإذلال ، والقهر ، والتنكيل
وكل ما يرد على خاطر عندما يهيم قوم وصفهم الحق بأنهم معاندون ،
مكذبون ، مجادلون بالباطل ، برسولهم الذى يدعوهم إلى ربهم ليأخذوه .
ويقول رضى الله عنه : « واعلم أن هذا العلم شريف المحل ، عظيم المكان
قليل الطلاب ، ضعيف الأصحاب ، ليست له عشيرة تحميه ، ولا أهل عصمة
تفطن لما فيه ، وهو أدق من السحر ، وأهول من البحر ، وأعجب من الشعر ،
وكيف لا يكون كذلك ، وأنت تحسب أن وضع الصبح في موضع الفجر
يحسن في كل كلام إلا أن يكون شعرا ، أو سجعا ؟ وليس كذلك ، فإن
أحدى اللفظتين قد تنفر في موضع ، وتزل عن مكان لا تزل عنه اللفظة
الأخرى ، بل تتمكن فيه ، وتضرب بجرانها ، وتراها في مظانها ، وتجدها
فيه غير منازعة في أوطانها ، وتجده الأخرى لو وضعت موضعها لكانت في
محل نِفار ومرمى شراد ، ونائية عن الاستقرار ، .. فإن لا تعرف الفصل
الذى بينا بين اللفظتين على اختلاف مواقع الكلام ومتصرفات مجارى النظام
لم تستقد ما نُقربه عليك شيئا وكان التقليد أولى بك ، والاتباع أوجب
عليك ، ولكل شيء سبب ، ولكل علم طريق ، ولا سبيل إلى الوصول إلى
الشيء من غير طريقه ، ولا بلوغ غايته من غير سبيله » (٨٧) .

بعد ما بين الباقلانى هذا الأصل اتجه إلى من يأخذ بيده في هذا الطريق ،
وطلب منه أن ينظر في الكلام نظرا ليس كالنظر وإنما النظر الذى يكون
بجمع النفس وتفرغ خاطر ، والإقبال على الكلام بكل ما يعينه على فحصه
وسبره ، حتى يستطيع بهذه النفس المجتمعة ، وبهذه الخواطر المتهيئة
والبصيرة المتجهة أن يدرك شيئا من أسرار الكلام وأن يتسمع إلى ما يغمغم
به ، وإن للكلام غمغمة ولحنا لا يجده خاطر الموزع ، ولا القلب المشغول ،
وهذا مهم جدا وتراه أصلا ضروريا في كل دراسة ، وليس في دراسة بلاغة
الكلام فحسب ، وإن كان أكثر لزوما فيها .

وللباقلاني في هذا الشأن عبارات سخية ، تدل على مزيد عنايته به ، من ذلك أنك تسمعه كثيرا يناغيك بمثل قوله : « خذ الآن هداك الله في تفرغ الفكر وتخلية البال ، وانظر فيما نعرض عليك ، ونهديه إليك متوكلا على الله ، ومعتصما به ، ومستعيذا به من الشيطان الرجيم ، حتى تقف على إعجاز القرآن العظيم » (٨٨) .

وكثيرا ما يتردد في كلامه مثل قوله : « انظر بسكون طائر ، وخفض جناح ، أو تأمل .. أجل خاطر ، .. أجل الرأي .. هل تعرف عروق الذهب ؟ .. ألا ترى ؟ .. » إلى آخر ما هو من هذا الباب .

وتحليل الباقلاني للآيات التي حللها يقوم غالبا على الأصول التي قدمها ، وكان يعول على بعضها أكثر من بعض ، ومن أبرز ما عول عليه موضوع تأليف النظم بين المعاني المختلفة حتى ترى مؤلفة أحسن ما يكون الائتلاف ، وقد ذكرنا شواهد كثيرة من تحليلاته في شرح المعنى الرابع الذي يدور حول هذا ، ونبها إلى أنه جدير بالدراسة لتستخرج منه الطريقة القرآنية في تأليف المختلف .

ومن الأسس التي كان يعول عليها كثيرا تمام الكلمات القرآنية ، وقد أشرنا إلى أنه يعنى بالكلمة الجملة ، والتمام معناه — كما يفهم من استعماله — هو تمامها من حيث معناها ، ومن حيث مبناها أيضا ، فهي ذات ثراء ساطع باهر ، وذات سداد وإصابة ، ثم هي يمكن أن تنتزع وتفرّد ، وهي إذا أفردت كانت غرة ، وإذا جرت في كلام علتته وبهرته ، يقول في قوله تعالى :

« فالق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسيبانا ، ذلك تقدير العزيز العليم » (٨٩) ..

انظر إلى هذه الكلمات الأربع ، التي ألف بينها ، واحتج بها على ظهور قدرته ، ونفاذ أمره ، أليس كل كلمة في نفسها غرة ، وبمفردها درة » (٩٠)

وأقول : تأمل « فالق الإصباح » وما وراءها من مشاهد وأحوال ، والفلق يقع على الإظلام فينفلق عن الإصباح ، ولكنها بغتة الإصباح وظهوره

(٨٨) المرجع السابق ص ١٨٤

(٨٩) الانعام : ٩٦

(٩٠) أمجاد القرآن ص ١٨٨

انفاجي ، فكأن الفلق وقع عليه ، ثم تأمل اسم الفاعل في قوله « فالف » ودلالته على أن هذا مظهر من مظاهر القدرة ثابت مستمر ودائم ، وماض على أصل واحد ، ووتيرة واحدة ، وفق السنن التي أودعها الله في الكون ، وتأمل الماضي في قوله : « وجعل الليل سكنا » تجده ملائما تماما لبغته فلق الإصباح ، لأن فلق الإصباح يجعل الليل حدثا قد غبر ، ومضى ، ثم في ذكر الشمس والقمر ، وجريانها بحساب دقيق ، استقصاء للأصل الكوني الذي تتم به حركة الإصباح والليل ، ثم هذه الفاصلة : « ذلك تقدير العزيز العليم » وما في الإشارة من التنويه بهذا التقدير ، وذلك الحساب ، وأنه لا يكون الا تقدير عزيز ، غالب على الأشياء كلها ، وعليم لا يعزب عن علمه شيء في السموات ولا في الأرض .

ويقول في تعليقه على قوله تعالى :

« وانذرهم يوم الآزفة إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين ، ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع . يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور . والله يقضي بالحق ، والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء ، ان الله هو السميع البصير » (٩١) .

« كل كلمة من ذلك على قدر ما وصفتها من أنه إذا رآها الإنسان في رسالة كانت عينها ، أو في خطبة كانت وجهها ، أو قصيدة كانت غرة غرتها ، وبيت قصيدتها ، كالياقوتة التي تكون فريدة العقد ، وعين القلاوة ، ودرة الشذرة ، إذا وقع بين كلام وشئحه ، وإذا ضُمِّن في نظام زينه ، وإذا اعترض في خطاب تميز عنه ، وبان حسنه منه » (٩٢) .

وهذا الكلام مستمد من المعنى الثامن الذي ذكره في معاني إعجاز القرآن ، وليس تحليلا لبلاغة الآيات ، وإنما هو كشف ، وتجلي لتفوق هذه البلاغة ، ثم فيه جض على إجمالة النظر وترديده في هذه الآيات والاقتراب منها ، من حكمتها وبلاغتها ، وإذا فعلنا ذلك فقد نرى في العبارة عن القيامة بالآزفة شيئا من التخويف والإثارة والإزعاج ، لأن اللفظ مؤذن بأنه قد بدت هوائها ، والآزفة من أزف كفرح أي دنا وقرب ويقال أيضا أَرِفْدَ مثل أزف وزنا ومعنى ، يقولون أزف الترحل ، وأفِدَ .

ثم هذا الوصف العجيب لأحوال الخلق ، « القلوب لدى الحناجر » وهو كناية الشدة البالغة ، وكأن القلوب انخلت من أماكنها ووثبت لدى الحناجر ، ثم تأتي كلمة « **كاظمين** » فتصف حالة بالغة من الضيق الثابت المستمر الذي لا يفرج ، ثم يأتي قوله : « **ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع** » وفيه تأكيد مصحوب بشيء من السخرية وذلك لأنه تهي الشفيع المطاع والمراد تهي الشفيع مطلقا لأنه لا يكون شفيعا الا إذا قبلت شفاعته ثم يتجه الكلام إلى أمر مفزع وغريب ، وهو ما اقترفته النفوس ودسئته من خطايا كانت فيها وراء عيون الخلق ، والحال مستور ، تشير الآية إلى علم الحق بذلك ، والمراد تهديد من كان منهم ذلك وأنه ستعلن الأسرار ، وتفصح السرائر : « **يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور** » وهكذا تمضي الكلمات يؤتلف بها معنى بعد معنى وتقرع كل واحدة منها بابا .

وإذا أفردنا تلك الكلمات وانتزعناها من سياقها بقي عطاؤها وإحكامها ، وسخاؤها .

انظر الى هذه الجمل ، مستقلة :

« **يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور** »

« **والله يقضى بالحق** » ..

« **وانذرهم يوم الأزفة** » ..

« **ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع** » ..

« **والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء** » ..

ولا ترى كلاما إذا انتزعته من سياقها بقي إشراقه ، وبقيت حكمتها ، وبقي مبناه ومعناه قائما قاهرا .

نعم في الشعر كثير من مثل : أي الرجال المهذب ، وبعض الشر أهون من بعض ، ونكء القرع بالقرح أوجع ، وهكذا ولكن أين الثرى من الثريا ، ثم إنك إذا حاولت ذلك في قصيدة قد يقع لك منها القليل ، أو لا يقع لك منها شيء ، والآن أدر على لسانك ما شئت من المصحف ، وتأمله سوف تجد أكثر جملة صالحة لأن تدور وحدها كالكوكب الدرى ، يهر القلوب

ضياؤها ، ولا أذكر لك شواهد وإنما أجرى بين يديك ما جرى الآن في
خاطري وقد قرأت سورة النجم : « ما خلص صاحبكم وما غوى » ..

« وما ينطق عن الهوى » ..

« ان هو الا وحى يوحى » ..

« علمه شديد القوى » ..

« فإوحى الى عبده ما أوحى » ..

« ما كذب الفؤاد ما رأى » ..

« افتمارونه على ما يرى » (٩٣) ..

وأنا أكتبه لك هكذا حتى يتميز استقلال الجمل ، وهكذا كل ما يرد
عليك من المصحف : « وما علمناه الشعر » ..

« وما ينبىء له » ..

« ان هو الا ذكر وقرآن مبين » (٩٤) ..

وكثير من كلام الباقلاني في هذا الباب اشارات موجزة تحض على
المراجعة والمثابرة والتوفر على معرفة المعانى والمباني بسكون طائر وخفض
جناح ، اسمعه يقول :

« متى تهياً للآدمى أن يقول في وصف كتاب سليمان هذه الكلمة الشريفة
العالية : « الا تعلوا على وأتوني مسلمين » (٩٥) ..

ويقول : ألا تعلم تمكن قولها :

« يا ايها الملا افتوني في امرى ما كنت قاطعة امرا حتى تشهدون » (٩٦)

ويعقب على قولهم : « نحن اولوا قوة وأولوا بأس شديد » (٩٧) .. يقوله :
لا تجد في صفتهم أنفسهم أبرع مما وصفهم به •

ويقول : وقوله « والأمر اليك » تعلم براعته بنفسه ، وعجيب معناه
وموضع اتفاقه في هذا الكلام ، وتمكن الفاصلة ، وملاءمته لما قبله ، وذلك
قوله : « فانظري ماذا تأمرين » (٩٨) ..

(٩٥) النمل : ٢١

(٩٨) النمل : ٢٢

(٩٤) يس : ٦٦

(٩٧) النمل : ٢٣

(٩٣) النجم : ٢ - ١٢

(٩٦) النمل : ٢٢

ويعقب على قوله تعالى : « ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما » (٩٩) ..
بقوله : هل تعرف شرف هذه الكلمة لفظا ومعنى ؟ ولطيف هذه الحكاية
وتلاؤم هذا الكلام وشرف هذا النظام ؟ » .

ويقول : « أى خاطر يتشوف إلى أن يقول :

« يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاقى » يوم هم
بارزون » (١٠٠) ..

وأى لفظ يدرك هذا المضمار ؟ وأى حكيم يهتدى إلى ما لهذا من
الغور ، وأى فصيح يهتدى إلى هذا النظم » .

ولا ريب أننا لا نجد سبيلا أهدي إلى تربية الحاسة الأدبية التى يعول
عليها فى تقدير الكلام من هذا السبيل الذى سلكه الباقلانى ، وهذا هو الذى
أغرى الباقلانى بإيراد كثير من نصوص الخطب والرسائل من كلام رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكلام أصحابه ، وأهل البيان ، وذلك لتأمل هذا كله
تأملا يهتدى إلى التعرف على طريقة كل .

وعلىنا أن نتذكر الدرجة العالية من الفهم التى يحرص
الباقلانى على أن يحصلها الدارس ، وذلك فى تعرفه على
طرائق أهل البيان حتى تصير تراكيب الكلام عنده كلام مع الوجوه فى
دلالتها على أصحابها ، وحتى يعرف من الكلام ما جرى منه على سجية قائله ،
وما خامرته فيه روح التصنع ، واستشرف فيه إلى التكلف والعمل ، ولا
يتأتى هذا إلا بالصبر البالغ ، والمثابرة البالغة وطول الإلف للغة الكاتب
والشاعر ، والإلف هنا لا يراد به كثرة التكرار فحسب ، وإنما مجاذبة
الكلمات ، والمعانى والصيغ ، وتقليبها ، ومساءلتها وتقصيها كل ذلك فى
ضوء الخبرة الواعية بنظام اللغة ، وتنوع طرق الأداء . ولا أجد وجها لمن
اعترضوا على الباقلانى لأنه أكثر من نصوص أهل البيان فى كتابه ، لأنه
رحمه الله كان يقود قارئه على درب المعرفة المباشرة لبناء الكلام ، والتفكير
الحى الواعى فى خصائصه وطباعه ، وكأنه يريه ويصقله فى هذا الباب ،

ونراه يسأل قارئه بعد ما يعرض عليه الآيات ، وبعدما يقف معه يهديه إلى شيء مما فيها ، وإلى طريقة التفكير ، حتى يفتن وتنكشف الحجب التي بينه وبين ما بين يديه من الآيات ، يسأله سؤال المثقف البصير ، هل تجد وقع هذا النور في قلبك ؟ واشتماله على لبك ؟ وسريانه في احساسك ؟ وتفوذه في عروقك ؟ وامتلاءك به إيقانا وإحاطة ؟ واهتدائك به إيمانا وبصيرة ؟ أم هل تجد الرعب يأخذ منك مأخذه من وجه ، والهزة تعمل في جوانبك من لون ؟ والأريحية تستولى عليك من باب ؟ وهل تجد الطرب يستفزك للطيف ما فطنت له ؟ والسرور يحركك من عجب ما وقعت عليه ؟ وتجد في نفسك من المعرفة التي حدثت لك عزة ؟ وفي أعطافك ارتياحاً وهزة ؟ .. إلى آخر ما هو من هذا الباب وهو كثير ، وقد أكثر عبد القاهر منه .

ثم ينه الباقلاني إلى حقيقة أخرى من حقائق الإعجاز ليست راجعة إلى إحكام بنائه ، وانما ترجع إلى أمر إلهي فيه وهو أثره في النفوس وكيف ربّناها ؟ وأخضعها لمولاهما ؟ وأضاءها بنور ربها ؟ وقرر فيها أمره سبحانه ، وقاد الأفئدة قيادة ما انتقاداتها لغيره ، وحال بين المرء وقلبه ، وسلك كل مسلك من مسالك نفسه وكيف أحاطته هذه القلوب حفظاً وتقييداً ؟ وكيف اجتمعت على مهابته واجلاله ؟ كل هذا مما انفرد به هذا القرآن ، وهو عند الباقلاني وجه من وجوه إعجازه ، ودونك عبارة الباقلاني ، قال رحمه الله : « هذا كله في تأمل الكلام ونظامه ، وعجيب معانيه واحكامه ، فإن جئت إلى ما انبسط في العالم من بركته وأنواره ، وتمكن في الآفاق من يمنه وأضوائه ، وثبت في القلوب من إكباره وإعظامه ، وتقرر في النفوس من حتم أمره ونهيه ، ومضى في الدماء من مفروض حكمه ، وإلى أن جعل عماد الصلاة التي هي تلو الإيمان في التأكيد ، وثانية التوحيد في الوجوب ، وفرض حفظه ، ووكّل الصغار والكبار بتلاوته ، وأمر عند افتتاحه بما أمر به لتعظيمه ، من قوله : **« فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم »** (١٠١) ..

لم يؤمر بالتعوذ لافتتاح أمر كما أمر به لافتتاحه ، فهل يدلك هذا على عظيم شأنه ؟ وراجع ميزاته ؟ وعالي مكانه ؟ « (١٠٢) ..

وبقى في وجوه الإعجاز عند الباقلاني شيء أحب أن أشير إليه لأن الحاجة إليه تمس في هذا الباب ، وهو ما رواه عن الكلمة من أئمة العلم في شأن ظهور الإعجاز في السور القصار .

ولا ريب أن المعجز في الطوال قائم في القصار ولكن ربما خفى ، ألا ترى « أن الإعجاز في بعض السور والآيات أظهر ، وفي بعضها أغمض وأدق ، فلا يفتقر البليغ في النظر في حال بعضها ، إلى تأمل كثير ، ولا بحث شديد ، حتى يتبين له الإعجاز ، ويفتقر في بعضها إلى نظر دقيق ، وبحث لطيف حتى يقع على الجلية ، ويصل إلى المطلب ، ولا يتمتع أن يذهب عليه الوجه في بعض السور فيحتاج أن يفرع فيه إلى إجماع أو توقيف ، أو ما علمه عن عجز العرب قاطبة عنه » (١٠٣) .

وهذا مهم جدا وفيه توسعة ومندوحة حتى يكون الاقتناع في هذا الباب قائما على حقائق راسخة ، ولا على من لم يستطع أن يدرك التفوق القاهر في السور القصار أن يؤسس إيمانه بإعجازه على العلم بعجز العرب قاطبة عنها ، وخبر الله بالمعجز عنها .

المهم هو الوضوح وصدق النفس ..

والذي أغراني بسوق هذا القول هو أن كثيرا منا يواجهون هذا الباب بمواقفهم ويصفون ما يرونه في قصار السور وصفا انشائيا ليس وراءه حقائق مقنعة وهذا من آفات النظر في هذا الباب والذي رواه الأئمة هو طريق النصافة رضي الله عنهم وأرضاهم .

الفصل الخامس

الباقلاني .. ونقد الشعر

أودع الباقلاني كتابه كثيرا من الأفكار المتصلة اتصالا جوهريا بنقد الشعر والأدب ، لأن قضية الكتاب تقوم على أمور كثيرة تتصل بهذا الباب ، وكثير مما ذكرناه داخل دخولا مباشرا في أصول وأسس نقد الكلام وتحديد منازلته .

ثم تجد الباقلاني يتوفر أحيانا للكلام في نقد الشعر توفرا يكاد يكون تاما ، وكأنه متجه إلى ذلك وحضى به ، ومثير لقضاياه ، وغائص في أصوله وفروعه .

وهذه الوقفات هي التي أردنا أن نردها بالحديث في هذا البحث ، وأهمها الفصل الذي عقده لكيفية الوقوف على إعجاز القرآن ، فقد ذكر في هذا الفصل درجة الإحاطة بأسرار الشعر والأدب التي يجب أن تتوفر للناقد الأدبي ، وقد فصل دقائق هذه الإحاطة وما يجب على الناقد وعيه ، والتعرف عليه ، من خوافي صنعة الكلام . وقد دعاه ذلك إلى الخوض في دقائق نسج الكلام .

ثم ان الباقلاني بجانب هذا الذي كان فيه خصبا جدا عرض مذاهب الاختيار في الشعر ، وهي تعنى بلفتنا مذاهب النقد في التراث الأدبي الذي كان بين يديه ، وأوجز الكلام في ذلك ، ثم عرض مذهبه في الاختيار ، وأفسح في ذلك نفس الكلام فاحتج لمذهبه بحجج ذكية استوحاها من طبع اللسان ، وجوهر اللغة ، كما كان يفعل معاصره أبو الفتح رحمه الله .

ثم عالج تحليل الشعر ونقده ، وكان له في هذا الباب أصابات سديدة
وأیضا مخالفات كبيرة .

وقبل الخوض في معالجة هذه المسائل أنبه إلى أمر مهم هو ما ألحظه في
سياق كتابته في هذا الموضوع من اتساق وتسلسل ، وضبط ، اقتضاء ،
ضروريا أن يسوق كثيرا من ضروب الكلام الحر وأنماطه ، فذكر جملة
صالحة من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تخيرها تخيرا محسوبا ،
وكذلك من كلام الصدر الأول رضوان الله عليهم ، وقد أغفل سياقه هذا
بعض من كتبوا عنه فذكروا ذلك مؤاخذا عليه ، وليس الأمر كذلك ، ثم إن
هذا السياق المتسق نفسه هو الذي دعاه إلى نقد قصيدة امرئ القيس ،
والبحترى .

ورأس الأمر عند الباقلاني الذي أدخله هذا الميدان هو ما ذكرناه
قبلا من أن الإعجاز البلاغي عنده لا يدركه ناقد الأدب إلا إذا كان متناهما في
هذا الباب ، والتناهي يعني الدرجة الأعلى التي لا تطمح نفس إلى أبعد منها ،
وكانه نهاية التبحر ، وغاية الإحاطة ، سعة ، وعمقا ، وحسن تأت ودقة
نظر ، وضخمة نفس ، وسداد رأي ، وقوة خاطر ، وكأن ادراك الإعجاز هنا
هو صفو الصفو في هذا الباب .

والباقلاني يحدد الجهات التي يجب أن يكون هذا الناقد بصيرا بها .
ومتكنا منها ، ومقتدرا عليها ، وهي كثيرة منها معرفة اللسان ، وطرائق
بنائه ، وما أودع فيه من طاقات سواء منها ما يتصل بالمفرد ، وما يتصل
بالتركيب ، هذا فضلا عن التبحر في المواضع النحوية ، والصرفية ،
وما ينطوي وراء هذه المواضع من حكمة بيانية ، وما تتنوع به طرائق
الدلالة ، من خبر واستخبار ، وتفصيل وإجمال ، وكناية وتصريح ، وتعرض
وتلويح ، وغير ذلك مما هو معروف بسعته ، ودقته ، وتنوعه ، ثم المعرفة
الواسعة بالطرق والمذاهب في الشعر ، والكتابة والأدب كله ، وهي متنوعة
تنوع الشعراء والكتاب ، فلكل شاعر مذهبه ، ولكل كاتب طريقته ، ولا بد
أن تكون المعرفة بهذا معرفة كاشفة مبصرة ، لا تختلط ولا تلتبس ، وأن
تتهى بصاحبها إلى معرفة طبع بلاغة الانسان وما يمكن أن تصل إليه وسم

فريجه في رصف الكلام وتدييجه وإحكامه واتقانه ، وأن هذه القريجه في
نهاية نهاياتها لها حدود في الإحكام والبراعة لا يخرج الكلام الذي هو
عطاؤها عن طورها هذا ، ولا يعلو فوق طاقتها ، لأن ذلك مخالف لسنن
الأشياء .

وكان الباقلاني بجانب هذا يشير إلى ضرورة المعرفة التفصيلية لدقائق
معينة في نسيج الأدب مثل ضرورة النظر في المعاني من حيث هي غريبة بديعة
أو مستجلبة متكلفة ، ومصنوعة متعسفة ، والنظر في الألفاظ من هذه الجهة
أيضا أي من حيث هي بديعة غريبة ، أو متكلفة مستجلبة ، ومصنوعة متعسفة ،
وواضح أن الألفاظ هنا لا يراد بها المفردات لأنه يستحيل وصفها بهذه
الصفات من حيث هي كلمات مفردات ، وإنما توصف بذلك من حيث صياغتها
وجريانها في التركيب ، وربط بعضها ببعض ، وجعل بعضها بسبب من بعض ،
كما يقول عبد القاهر ، وحين كان يقول إن بعض أهل العلم يقولون الألفاظ .
وهم يريدون معانيها في النظم بدليل أنهم يلحقونها بأوصاف لا تكون لها
من حيث هي مفردات ، أقول : حين كان يقول عبد القاهر هذا كان ينظر إلى
مثل كلام الباقلاني هذا ، ثم النظر إلى الكلام من حيث هو كل تتوارد هذه
الأوصاف على عناصره فقد يكون اللفظ مطبوعا ، والمعنى متكلفا ، وقد
يكون المعنى مطبوعا واللفظ متكلفا ، ولا شك أن المراد بالمعنى هنا ليس هو
صورته التي أقامها صوغ الكلام وإنما هو الفكرة .

ثم النظر إلى المعنى من حيث هو رشيق نضير ، وبديع أنيق ..

ثم النظر إلى اللفظ من هذه الجهة أعنى من حيث هو رشيق نضير ،
وبديع أنيق .

ثم النظر إليهما معا من هذه الجهة أعنى قد يتفق فيهما أحد الأمرين دون
الآخر .

قال الباقلاني : « وفي جملة الكلام ما تقصر عبارته وتفضل معانيه وفيه
ما تقصر معانيه ، وتفضل العبارات ، وفيه ما يقع كل واحد منهما وفقا
للآخر ، ثم ينقسم ما يقع وفقا إلى أنه قد يفيد على جملة ، وقد يفيد على
تفصيل .

وكل واحد منهما قد ينقسم إلى ما يفيدها على أن يكون كل واحد منهما بديعا شريفا ، وغريبا لطيفا ، وقد يكون كل واحد منهما مستجلبا متكلفا ، ومصنوعا متعسفا ، وقد يكون كل واحد منهما حسنا رشيقا وبهيجا نضيرا ، وقد يتفق أحد الأمرين دون الآخر ، وقد يتفق أن يسلم الكلام والمعنى من غير رشاقة ولا نضارة واحد منهما ، وإنما يميز من يميز ، ويعرف من يعرف ، والحكم في ذلك صعب شديد والفصل فيه شأو بعيد ، وقد قل من يميز أصناف الكلام ، فقد حكى عن طبقة أبي عبيدة وخلف الأحمر ، وغيرهما في زمانهما ، أنهم قالوا : ذهب من يعرف نقد الشعر ^(١) .

وهذا كلام مهم ومعرفة هذه الأحوال في بناء الكلام أمر صعب كما قال لأنه لا يعنى المعرفة الظاهرة السريعة ، وإنما يعنى المعرفة الواعية ، وخذ أى عنصر منها ، وانظر ماذا تقتضيه معرفة هذا العنصر ، انظر إلى ما تقتضيه معرفة المعنى من حيث هو بديع غريب ، أو مستجلب متكلف ، تراك في حاجة إلى أن يكون التراث الشعرى بين يديك حتى تعرف أين يقع هذا المعنى . كما تراك في حاجة إلى طبع يساعد على الإحساس بما هو لطيف شريف ، وبما هو متكلف متعسف ، وهذان وحدهما يجعلان نقده الكلام من هذا النوع قليلا قليلا .

وهكذا تأمل كيف نعرف أن هذا المعنى سيق على طريقة الإجمال أو على طريقة التفصيل ، وهذه وحدها إذا أردت تحقيقها على وجهها الذى يجب أن تكون عليه ، ومن غير استهانة ، وجدتها مرمى بعيدا ، لأنها لا تقوم الا بمعرفة وسائل اللغة وطرائق تأتيها ، ومعرفة الألفاظ عامها وخاصها ، مطلقها ، ومقيدها . وهذا باب قل من يحسنونه ، ثم تأمل كيف تعرف ما اتسع معناه وضاق لفظه ، وما ضاق معناه واتسع لفظه ، وهذا غير سابقه ، وله مخرج عند أهل العلم غير الذى يقوله أصحاب « الاستطيقا والرؤية الجديدة » ^(٢) .

ثم تأمل كيف تعرف الرشاقة فى المعنى ، والنضارة فى اللفظ .

(١) أمجاز القرآن ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٢) قلت هذا خشية أن يكون القارىء قد ألم بشيء مما يقولونه مما لا يبرء النفس لتلقى حقائق المعرفة ، وإنما يهينها لرخصها بل والازدراء بها فظل هذه النفس خربة إلا من قدامهم .

وأكرر أنه لا يجوز لنا أن ننظر إلى ذلك نظر السريع العجل لأن
الباقلاني وهو من عقلاء الأمة قال : « والحكم في ذلك صعب شديد » ومثله
لا يقول ذلك إلا وهو يرى ما وراءها من مكابدة في البحث والتحصيل .

ولا يَخْدَعَنَّكَ أنك ترى نقد الشعر تجرى به أقلام الفارغين فذلك
باب غير الذي نحن فيه ، وليس الشعر وحده هو الذي أحاط به الأدعياء ،
وإنما أحاطوا بأمر الناس كله .

ويشير الباقلاني إلى معرفة أقدار المتكلمين ، وميادين براعتهم ،
وألوان ينايعهم ، وأن هذا يجيد اذا مدح وهذا اذا هجا ،
وذاك اذا صبا ، وأن هذا يشتد أسره إذا جد وتحل عقده اذا مزح ،
وذاك على خلافه تفيض عليه ينايعه في المجانة والتهتك ، فاذا ألت به خواطر
الحكمة تعمل وتعثر . ثم على الناقد أن يدرك الخيوط الرفيعة التائهة والتي
تسيز نسجا من نسج حين تلتبس الطرق ، وهو هذا الزكي الواعي الحساس
الذي « تنبهه ديباجة شعر البحتری وكثرة مائه ، وبديع رونقه ، وبهجة
كلامه ، إلا فيما يترسل فيه ، فيشتبه بشعر ابن الرومي ويحركه ما لشعر
أبي نواس من الحلاوة ، والركة والرشاقة ، والسلاسة ، حتى يفرق بينه وبين
مسلم » (٢) .

والشاعر المبتدىء يبدأ مقلدا وكذلك الكاتب ، وقد ينتقل بين مذاهب
عدد من الشعراء والكتاب يجرى في طريقة هذا وطريقة ذاك حتى يتبين له
طريقه ، ويتحدد له مذهبه ، ويقول بما صبت عليه غمامته كما يقول أوس ،
والناقد الواعي هو الذي يرصد ذلك كله ، ولا تخفى عليه هذه البحور
التي سبح فيها قبل أن يصل إلى شاطئه .

ثم هناك الأخذ والسرقة وبعضه سطو واضح مكشوف يشبه الغصب
والقهر الذي يقع جهارا نهارا على حد ما فعل الفرزدق فقد روى أنه انتحل
بيتا من شعر جرير وقال هذا يشبه شعري ، وكأن جريرا قد سطا على طريقة
الفرزدق واسترق منها بيته فاسترده الفرزدق . ثم ان الأخذ يتدرج في الخفاء

(٢) اعجاز القرآن ص ١٢١ .

حتى يصل إلى الاستراق واللمح من بعيد ، سواء أكان ذلك لمحا لخاطره .
أو وجها من وجوه البناء أو التصوير .

وقد تجد صورة المعنى المسترق تداخله تحويلات جوهرية ، وتغييرات واضحة ، أو انتقالات من واد من أودية الكلام إلى غيره ، وقد ترى أصل الخاطرة مضمرا بعيدا غائرا ، عند هذا الذى لمح واسترق ، وقد يكون المعنى غير المعنى ، ولكنه منتزع منه بحذق وبراعة وكل ذلك لا يخفى على الناقد المتمرس .

ولن يظن الناقد إلى ذلك إلا اذا كان التراث الأدبى كأنه صفحة منشورة بين يديه ، لا يغيب عنه منه شيء ، وكأن ألفاظه وصيغه ، انعقدت على لسانه ، وكأن خواطر الأدباء والشعراء أفرغت في خواطره ، ومعانيهم جرت كلها في نفسه .

وهذا كما ترى لا ينال الا بالصبر ، والمشقة وطول المكابدة ، وإذا قارنت ما نحن عليه من التهاون في هذا الشأن بهذه الصورة التى حدد الباقلانى فيها معارف أهل العلم بنقد الكلام وجدت الفرق بين الصورتين هو ذاته الفرق بين مرحلتين من مراحل تاريخ الأمة فحين كان الصدق والإخلاص والمثابرة وسائل صياغة النفوس وإعدادها لتحريك مناحى الحياة كانت هناك المنعة وكان الحضور التاريخى والحضارى للأمة ، وحين سلكتنا سبيل الاستهانة صار الحال على ما ترى ، وهذه أمور لا تنفك .

أما مذاهب الاختيار التى ذكرها الباقلانى ، فقد ساق قبل ذكرها مسألة مهمة ، وهى أن هذه المذاهب وتنوعها بتنوع أسس الاختيار انما هى في باب المفاضلة يعنى بعد الاتفاق على أن هذا الشعر داخل في دائرة الجيد ، ثم يكون الاختلاف في تحديد درجات الفضل ، وهذا يعنى أن هناك اتفاقا أيضا على تحديد درجة ما هو دون الجيد ، وكأن هناك قدرا مشتركا هو موضع اتفاق بين نقاد الشعر ، وهذا أمر طبعى مادامت هناك معارف أدبية مشتركة وما دام الكل قد غذا عقله وقلبه بالتراث الأدبى والشعرى وأحوال اللسان وعلومه . . الكل اذن يتفق على أن هذا من الردى ، وهذا من الجيد ، ثم يختلفون في تحديد مراقي الجيد ، فهناك من يفضل النمط الفلانى ، وهكذا .

وهذا تفكير مستقيم ، وهو الأصل في هذه المسألة وإن كان أهل الصنعة قديما وحديثا قد يحولون عنه لعوامل كثيرة ، كالذى تراه من استسقاط بعض القدماء لشعر يثبت كالذى كان منهم في شعر لأبى تمام ، والمتنبى وغيرهما ، وفي مقابل ذلك ترى محاولات التأويل والتماس الوجوه غير الراجحة للنهوض بشعر لا ينهض ، وكتب النقد مشحونة بذلك ، والأمر مثله تماما في عصرنا ، فكم رمى النقاد بشعر مستحسن كما كان يفعل العقاد مع شوقى ، وهكذا تجد ميدان النقد مشحونا بالعوامل التى تحيد بأهل الصنعة عن الوجه الذى لا ينبغى الحيدة عنه .

يقول الباقلانى - وهو يقيس أهل صنعة الشعر بغيرهم من ذوى الصناعات المختلفة ، وأن لهم في بابهم طبعاً يعينهم على معرفة خواص صناعتهم : « وهذا كما يميز أهل كل صناعة صنعتهم فيعرف الصيرفي من النقد ما يخفى على غيره ، ويعرف البزاز من قيمة الثوب وجودته ، ورداءته ، ما يخفى على غيره وإن كان يبقى مع معرفة هذا الشأن أمر آخر ، وربما اختلفوا فيه ، لأن من أهل الصنعة من يختار .. إلى آخره » (٤) .

قوله « وإن كان يبقى مع معرفة هذا الشأن أمر آخر وربما اختلفوا فيه » هو الذى استخرجنا منه ما قلناه من أن الاختلاف عنده في منازل الشعر يكون بعد الاتفاق على أنه من الجيد ..



ومذاهب الاختيار التى ذكرها الباقلانى هي :

١ - الاختيار الذى أساسه متانة الكلام ورسائته ، فالمنظور اليه في الشعر ليس هو غرضه ، ولا معانيه ، وإنما هو فحولة الكلام ، وقوة أسره ، وشدّة تلاحمه ، ووكادة بنائه ، أو كما قال الباقلانى « الكلام المتين والمقول الرصين » (٥) .

ويلاحظ أن الأوصاف التى تجرى في هذا الباب ليست محددة تحديدا

(٤) أمجاز القرآن ص ١٧١

(٥) نفس المرجع ص ١٧١

علميا كاملا ، وإنما فيها قدر من الوضوح يتيح لها أن تشير في أنفسنا جملة من أوصاف الكلام حالها في نفوسنا كحال تلك الألفاظ - أعني ليست محددة تمام التحديد ، وليست غامضة تمام الغموض ، وإنما هي كما تحس وكما ترى •

وهذه الأوصاف كانت في بيئة الباقلاني ذات دلالة أوضح مما هي عندنا ، بدليل أن الباقلاني يميز بها بين مذهب ومذهب ، ويحدد بها الأسس الفاصلة بين هذه الاختيارات ، والألفاظ لا تنهض بذلك إلا إذا كانت محددة الدلالة على وجه قريب من الدقة •



المذهب الثاني : هو ما ينظر فيه إلى الشعر من حيث كثرة مائه وروعة بهجته وروائه ، وسلاسة مآخذه ، وسلامة وجوهه ومنافذه ، وكل ما يتصل ببهجة صوغه ، ورقة نعمه ، وانسياب لحنه ، مما تراه في القصائد الجارية ، والأشعار السائرة ، التي تخالط النفوس بعذوبة ألفاظها ، ووفرة مائتها وسلاسة ألحانها •



المذهب الثالث : هو ما ينظر فيه إلى الشعر من حيث غرابة ألفاظه ، وبعد معانيه ، وغموضها ، قال الباقلاني « كما قد يختار قوم ما يغمض معناه ويفرب لفظه ، ولا يختار ما سهل على اللسان وسبق إلى البيان » (٦) •

وهذا مذهب غريب ، ولعل الباقلاني ناظر فيه وإلى الذي قبله إلى مثل ما قاله الآمدي عن أصحاب البحتري وأبي تمام • فالأول أشبه بمذهب أصحاب البحتري ، والثاني أشبه بمذهب أصحاب أبي تمام ، وإن كنا نرى أن أبا تمام في أكثر شعره كان سهلا واضح العبارة وضاء الكلام •

والباقلاني من أهل البصر بالكلام وقد لفت - وهو سديد - إلى أن شعر البحتري أشبه بشعر أبي تمام ، حين يترك أبو تمام التصنع ، ويسلك الطريقة الكتابية ، وأن التفريق بينهما مما قد يلتبس لتشابه الطريقتين ، وأن

(٦) أمجاد القرآن ص ١١٤

البحترى كان يستبيح شعر أبى تمام ، ويهجم عليه ، وكأنه يرى أن له فيه ما ليس له فى شعر غيره .

روى الباقلانى عن أهل الصناعة أنهم قالوا : « إن البحتري يغير على أبى تمام إغارة ، يأخذ منه صريحا وإشارة ، ويستأنس بالأخذ منه ، بخلاف ما يستأنس بالأخذ من غيره ، ويألف اتباعه كما لم يألف اتباع سواه » (٧) .
والمهم أن غموض المعانى ، وغرابة الألفاظ اشتهر به أبو تمام لكثرة فى شعره ، وقد قال له أبو سعيد الضير ، وكان من علماء الناس : « لم لا تقول ما يفهم » فقال : « ولم لا تفهم ما يقال » ؟ .

وقد عثر أنصاره بهذا المذهب ، وأنهم كانوا يدافعون عن أبى تمام بتفسير شعره ، وبيان وجهه ، ويقولون : إن كثيرا ممن اشتدت مقالاتهم فى أبى تمام رجعوا عن موقفهم ، بعدما شرح لهم شعره ، وانكشف لهم محضه ، وأن الطعن عليه كان راجعا إلى عجزهم عن فهم شعره ، ولما قام فى أذهانهم أنه ليس أصعب من شعر الجاهلين قالوا : وإنما فهم شعر الجاهلين لأن العلماء قد ذللوه ، وماشوه ، وراضوه .

هذه هى أصول مذهب الغموض هذا ، وهؤلاء هم أصحابه وإن كنا نرى فى شعر أبى تمام خلاف ذلك ، أو قل إن هذا لا ينطبق إلا على القليل من شعر أبى تمام .

* * *

المذهب الرابع : حذده الباقلانى بما روى من قول عمر رضى الله عنه فى شعر زهير أنه كان لا يمدح الرجل إلا بما فيه ، وما قاله عمر أيضا لعبد بنى الحساس حين أنشده :

* كفى الشيب والإسلام للمرء تاهما *

أما لو قلت مثل هذا لأجزتك عليه ، وما روى عن جرير حين سئل عن أحسن الشعر فقال : قوله :

(٧) اعجاز القرآن ص ١٢٤

ان الشقى الذى فى النار منـزله
والفوز فوز الذى ينجو من النار (٨)

وهذا يكفى فى تحديد هذا المذهب وأنه ينظر إلى الشعر لا من حيث
بيته اللفظية ، وإنما من حيث مضمونه الأخلاقى وأثره فى صقل النفوس
وتهذيبها ، ودعوتها إلى الخير ، وأيضا قصده الى القصد فيما يتناول من
معان وبُعده عن الإفراط ، وكثرة المبالغات .

وكثير من العلماء يستدلون بكلمة عمر رضى الله عنه فى وصف شعر
زهير ، وأنه لا يمدح الرجل الا بما فيه ، على رفض المبالغة ، وترجيح مذهب
الصدق ، وأن يقول الشاعر الحقائق المقاربة .

وقد روت كتب الأدب أن عمر رضى الله عنه حين أنشد قول زهير فى
هَرم بن سنان :

دَعُ ذَا وَعَدِّ الْقَوْلِ فِي هَرمٍ
خير الكهول وسيد الحضرة

لو كنت من شئ سـوى بشر
كنت المنور ليلة البدر

ولأنت أوصل من سمعت به
لشوايك الأرحام والصبر

ولنعم حشـو الدرع ألت إذا
دُعيت نزال ولج فى الدعـر

وأراك تفرى ما خلقت وبـ
ض القوم يخلق ثم لا يفرى

أثنى عليك بما علمت وما
أسلفت فى الفجـدات من ذكر

والستر دون الفاحشات ولا يلقاك دون الخير من ستر

فقال عمر رضى الله عنه : ذاك رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٩) .

وهذا يعنى أن هذه الكمالات التى ساقها زهير فى مدح هرم إنما تتوفر فى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنها فى شعر زهير كأنها مدح للرجل بما ليس فيه ، وبهذا يعرض الإشكال مع مقالة عمر رضى الله عنه الأولى . إلا أن يقال إن عمر رضى الله عنه نظر فى شعر زهير ، وكان رضى الله عنه ذا طبع يذوق الشعر وييصر جوهره - فوجد زهيراً يقول ما يقول فى هرم وهو صادر عن وفرة اعتقاد ، وصدق احساس ، لأن زهيراً كان بطبعه يحب مكارم الأخلاق ، وهذا ما جعل هواه مع هرم واستجاش شعره ، وكان هرم فى أمر الديات واطفاء ثائرة الحرب من عظماء الناس ، وأجوادهم وقلائلهم ، فقال فيه زهير ما قال ، وهو صادق ، وكان عمر رضى الله عنه يميل بطبعه الى أمثال هذه الشخصيات العظيمة الصادقة ، الواضحة المنصرفة إلى الخير سلوكاً وممارسة كهرم ، والتى تتغنى به شعراً وفناً كزهير ، وكان قوله رضى الله عنه « لا يمدح الرجل إلا بما هو فيه » يعنى أنه لا يمدح الرجل إلا بما يعتقده فيه ، وهكذا كان يرى هرماً ، يراه أشجع من الليث وأنه لا تنقطع فواضله وأنه خير قيس كلها حباً ، وخيرها نائلاً ، وأنه لو نال حى من الدنيا بمكرمة أفق السماء لنالت كفه الأفقا .

وشعر زهير فيه كثير مما سماه العلماء مبالغة ، منها هذا الذى ذكرناه ومن شواهدهم من شعره فى هذا الباب :

يطعنهم ما اُرتموا حتى إذا طعنوا
ضارب حتى إذا ما ضاربوا اعتنقا

يعنى أنه أقرب الخصمين المتحاربين إلى صاحبه ، فإذا ما رموا بالسهم قارب وطاعن بالرمح ، وإذا طعنوا قارب وضارب بالسيف ، وإذا ضاربوا قارب واعتنق ، وهذا غاية الإقدام .

وكثيرا ما ذكر زهير أن دَمَعَهُ على مفارقة أحبابه غُرْبٌ " على بَكْرَةٍ
أى دلو ضخمة دائم التدفق ، وَمَشَّ قَوْمَهُ لأَعْدَائِهِمْ نار تسعرت وهذا
لم يخرجهم عن محبة الصدق التى مدحه بها عمر رضى الله عنه ، لأن هذه
المبالغات لم تصل إلى مثل قول النابغة :

يَقْدُ السَّلَوُقىُّ المِضَاعَفَ نَسْجَهُ
ويثوقيد بالصِّفَّاح نَار الحُبَّاح

وليس فى ديوانه كله كلام كهذا ، بل إن هذه المبالغات التى ذكرناها له
والتي تجد وراءها مزيدا من قوة الإحساس بمعانيها ، غارقة فى محيط
إبداعه ، وأدب نفسه وحكمة قلبه وعقله ، وهى كثيرة فى شعره حتى قالوا
إن كلامه فى قصيدته « أمن أم أوفى » يشبه كلام الأنبياء عليهم الصلاة
والسلام » (١٠) .

ولما غفل زهير ، وهجا أهل بيت من كلب من بنى عليم وكان بلغه عنهم
ما يكره ثم وصلوه وأخبروه بجلية الأمر ، وأيقن أنه كُذِبَ فيما بلغه عنهم
ندم ندامة شديدة ، وكان يقول : « والله لقد عَجَلْتُ إذ فعلت ، وأيم الله لا
أهجو أهل بيت من العرب أبدا » (١١) ويقول : « والله ما خرجت بليل قط
إلا خشيت أن يَصِيبَنِي عَذَاب من السماء يظلم أهل بيت من العرب كرام » .
ومن أبيات هذه القصيدة المتداولة :

وما أدرى ولست إخال أدرى
أقوم "آل حِصْنِ أم نساء
فإن تكن النساء مُخَيَّئَات
فحق لكل مُحْصَنَةٍ هِدَاءٌ
والهداء - بكسر الهاء : الزفاف - بكسر الزاى أيضا . .
ومنها :

لقد زارت ييسوت بنى عليم
من الكلمات أعشاس "مِلاء"

(١١) شرح ديوان زهير ص ٨٦

(١٠) خاص الخاص للثعالبي ص ٩٦

وأعساس ملاء : أى مملوءة شرا ، والعُش - بضم العين - القَدَحُ
العظيم ومنها :

سَيَأْتِي آلَ حِصْنٍ أَيْنَ كَانُوا
مِنَ الْمُثَلَّاتِ مَا فِيهَا ثَنَاءٌ

وما فى قوله : « ما فيها ثناء » مجد كما يقول ثعلب .
وكان عمر رضى الله عنه يعجبه من هذه القصيدة قول زهير :

فإن الحقَّ مَقْطَعُهُ ثَلَاثٌ
يَمِينٌ أَوْ نِفَارٌ أَوْ جِرْلَاءٌ
فَذَا لَكُمْ مَقْطَاعُ كُلِّ حَقٍّ
ثَلَاثٌ كُلُّهُنَّ لَكُمْ شِفَاءٌ

ومثل هذا كثير جدا .. وقد صدق لبيد :

وَأَكْذَبَ النَّفْسَ إِذَا حَدَّثَتْهَا
أَنْ صَدَقَ النَّفْسَ يَزُرَى بِالْأَمَلِ

لا ريب أن القدماء لا يريدون بالكذب فى قولهم هذا التزوير فى الأحوال
والمشاعر ، وإنما يريدون منطق النفس حين تمرق من سطوة العقل ، وتحس
الأشياء إحساسا فطريا أشبه بإحساس الطفولة الوضىء الطلق ، وهذا هو
ميدان الشعر الأوسع ، الذى يفتن فيه افتنانا ، وتكثر فيه موارد الصنعة
ويغزر ينبوعها كما يقول عبد القاهر .

وقد قالوا : أكذب بيت قالت العرب قول أعشى قيس بن ثعلبة :

لَوْ أَسْنَدَتْ مَيْتًا إِلَى نَحْرِهَا
عَاشَ وَلَسِمَ يُنْقَلِلُ إِلَى قَابِرِ

ومبناه كما ترى على إلغاء نظام الأشياء وسننها وضوابطها القاهرة
للإنسان . تماما كما ترى فى قول العقاد فى يوم الموعد :

يَا يَوْمَ مَوْعِدِهَا الْبَعِيدِ أَلَا تَرَى
شَوْقِي إِلَيْكَ وَمَا أَشْأَقَ لِمَنْعِمِ

شوقى إليك يكاد يجذب لى غدا
من وكره ويكاد يفسر من فم

أسرع بأجنحة السماء جميعها
إن لم تطعك جناح هذى الأنجم

ودع الشمس تسير فى دورانها
وتخطها قبل الأوان المبرم

وهذا من خير شعر العقاد •

وشوق العقاد يكاد يجذب الغد من وكره ، وتراه يطالب الغد أن يطير
إليه بأجنحة السماء جميعاً ، وأن ينفلت من دورات الفلك ، ويتجاوز حدود
الأيام المحدودة بطلوع الشمس وغروبها ، ويتخطى كل ذلك إلى الشاعر •

وقول أبى عبادة الذى صيَّره علماؤنا أصلاً لهذا المذهب :

كلفتمونا حدود منطقكم والشعر يغنى عن صدقه كذبه

بيت عظيم ، وبابه واسع ، وتجد شيئاً من مائه يجرى فى شعر شعرائنا
المطبوعين من أهل العصر •

اقرأ هذه الأبيات لأبى القاسم الشابى :

عش بالشمور وللشمور فأنمنا
دنياك ككون عواطف وشمور

شيدت على العطف العميق وإنها
لتجف لو شيدت على التفكير

وتظل جامدة الجمال كثيبة
كالهيكल المتهدَّم المهجور

.....

واجعل شمورك للطبيعة قائدا
فهو الخير بتيهما المسحور

صـب الحـيـاة صـغـيرة ومـثـى بها
 بـين الجـمـاجـم والدم المـهـدور
 وعذابها فوق الشواهد باسمها
 متغنيا من أعصر ودهـور
 والعقل رغم مشـيـيه ووقاره
 ما زال في الأيام جـدـه صـغـير
 يـبـقى فـتـصرعه الـريـاح فيـثـتـسى
 مـتـوجـمـئا كـالـطـائـر المـكـسـور
 ويظل يسأل نفسه متفلسفا
 متنظسا في خـفـية وـغـرور
 عما تحجبـه الكواكب خلفها
 من سر هذا العـالـم المـسـتور
 اقتح فؤادك للوجود وخـله
 للـيـم للأـمـواج للـديـجـور
 للـثـلج تشـسـره الـزواج للأسي
 للـهـول للـلام للـمـقـسـودور
 واتركه يـتـحـم العواصف هائما
 في أفقها المـتـكـبـد المـفـرور
 حتى تعانقه الحـيـاة ويرتوى
 من ثغرها المتـجـاجـج المـسـحور
 فتعيش في الدنـيـا بـقـلب زاخـر
 يـقـط المـشـاعـر حـالـم مـسـحور
 والنـفـار : أن يتنافروا إلى الحاكم ، والجلاء : أن ينكشف الأمر وينجلي .

المذهب الخامس هو مذهب الغلو والإفراط حتى ربما قالوا : أحسن
الشعر أكذبه ، كقول النابغة :

يَقْدُ السَّلْوَقيُّ المضاعَفَ نَسْجُهُ
ويُوقِدُ بالصَّقَّاحِ نارَ الحُبَّاحِ

وقد حرر أهل العلم هذا المذهب وأبانوا عن المراد بالكذب في قولهم هذا
ويبينوا أنه غالباً ما يراد به تعليل الأشياء بعلة تقوم في نفس الشاعر وتكون
من نسيج احساسه ورؤيته لهذا الشيء ، وأنه من باب التأويل الشعرى
للأشياء ، وهو من جوهر الأدب ، وله صور لا يدفعها ذو بيان ، وقد ذكروا
من مختار علي بن الجهم ، قوله في حبسه :

قالوا حَبِسْتُ فَقُلْتُ لَيْسَ بِضَائِرِي
حَبْسٌ " وَأَيُّ مُهَنَّدٍ لَا يُغْمَدُ
أَوْ مَا رَأَيْتُ اللَّيْثَ يَأْلَفُ غِلْمَهُ
كِبَرًا وَأَوْبَاشَ السَّبَاعِ تَرْدَدُ

وقوله حين صلب :

نصبوا بحمد الله ملء عيونهم
كرماً وملء قلوبهم تَجِيلاً
ما ضره أن بَزَّ عنه غطاؤه
فالسيف أهيب ما يرى مسلولا

وقالوا في مدح الأحدب :

لَا تَظُنَّنْ حُدْبَةَ الظَّهِيرِ عَيْبًا
فهي في الحسن من صفات الهلال
وكذلك القسيُّ مُحْدَوْدَات
وهي أنكى من الظبي في العسوالي

أما المبالغات فهي من مستحسن الشعر مادامت تفيض بها نفس الشاعر

من غير تكلف ولا تصنع ، فحين يقول جميل في بثينة إنها : « أحسن خلق الله
ريما ومقلة » لا يكون مبالغا ولا كاذبا لأنها عنده كذلك .

وهكذا حين يقول أيضا :

ولو أرسلت يوما بثينة تبغى
يميني وقد عززت على يميني
لأعطيتها ما جاء يبغى رسولها
وقلت لها بعد اليمين سـليني
سـليني ما لى يا بـثـيـنُ فأنـمـا
يـبـيـنُ عند المال كل ضنين

لا تستطيع أن تقول ان هذا الشعر مردود لهذه المبالغة ، بل هي فيه
جوهره ، وهكذا قوله :

تعلق روى روحها قبل خلقنا
ومن بعد ما كنا نطافا وفي المهد
فزاد كما زدنا فأصبح نائما
وليس إذا متنا بمنـتـقـض العهد
ولكنه باق على كل حال
وزائرنا في ظلمة القبر واللحد

وهذه مبالغة تخرج عن العقل والعادة ، ولا يجزؤ ذو طبع على دفع هذا
الكلام .

ولما سمع عمر بن أبى ربيعة قول العذرى :

لو جُذء بالسيف رأس في مودتها
لَمَرَّ يهوى سريعا نحوها رأسى

قال لقد أجاد وأحسن .

وقال عمر :

لو سقى الأموات ريقها بعد كأس الموت لانتشروا

وأكثر فنون الكلام بنيت على المبالغة .

استمع إلى هذه التشبيهات :

كأنها من حُسْنِها دُرَّةٌ
أخرجها اليَمِّ إلى السَّاحلِ
كأن في فيها وفي طَرْفِها
سَوَاحِرُ أَقْبَلِنِ مِنْ بَابِلِ
لم يبق مني جُثَّةٌ ما خِلا
حشاشته في بدنٍ نَاحِلِ
يا من رأى قبلى قتيلا بكى
من شدة الوجد على القاتل

وقال قيس :

كأن فؤادى في مَخالب طائر
إذا ذكرت ليلى يَشْدُ به قبضا
كأن فجاج الأرض حَلْقَةً خاتم
على فما تزداد طولا ولا عرضا

ومثل هذا أكثر من أن يحصى .

* * *

المذهب السادس هو مذهب الوسط بين كل مذهبين من هذه المذاهب فهو مذهب التوسط بين المتانة في الألفاظ والسلاسة فيها ، ومذهب التوسط بين الإفراط في المعانى والاقتصاد فيها ، ويلاحظ أن مسألة اللفظ والمعنى تتوزع هذه المذاهب الأربع ، فالأول والثانى أقرب إلى أوصاف اللفظ ، واللفظ هنا معناه الصياغة التى يدخل فيها اختيار الكلمة المفردة ، وليس معناه الألفاظ المفردة ، وهذا قاطع ، والمذهبان الثالث والرابع يرتبطان غالبا بالمعنى ، والمقاربة فيه ، وكونه موعظة حسنة ، أو حكمة راشدة .

* * *

المذهب السابع مؤسس على الصنعة والتعمل وحسن التأني في سياسة المعاني والألفاظ ، وليس المراد بالصنعة معناها الذي شاع في وصف أشعار المتأخرين والذي يقارب معنى التكلف في الصياغة واقتياد المعاني على غير وجهها ، وإنما المراد بالصنعة في أكثر اطلاقات الباقلاني الإتقان والإحكام ، والفطنة في المراجعة والصقل ، وكأنها تقابل البديهة والارتجال ، وقد وصف امرأ القيس بالصنعة حينا والطبع حينا وكأنه يعني أن من شعره ما جاء ببديهة وارتجالا ومنه ما جاء بعد التروى والمراجعة ، وكان أهل الطبع يعجلون الكلام في صدورهم ويميثونه ويمدحون البائت المحكم كما كانوا يوجهون نفوسهم إلى الكلام فتشال عليهم معانيه .

قال الجاحظ : « ومن شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث حولا كريتا ، وزمنا طويلا ، يردد فيها نظره ، ويجعل فيها عقله ، ويقلب فيها رأيه ، اتهاماً لعقله ، وتتبعاً على نفسه ، فيجعل عقله ذمماً على رأيه ، ورأيه عياراً على شعره ، اشفاقاً على أدبه ، واحرازاً لما خوله الله من نعمته » (١٢) .

وقال وهو يشير إلى المواقف الداعية إلى المراجعة والصقل ، وتببع الكلام لرأب خلله ، وزيادة استوائه ووفرة مائه ، ويشير أيضا إلى المقامات التي يكتفى فيها بما يؤخذ عفوا ، ويأتي منشأ رهوا ، ويذكر الشعر المتجه إلى أشراف الناس وسادتهم تبغى به جوائزهم ، وأن هذا الباب كان من أبواب صقال الشعر وترقيق حواشيه ، وإتقان فنه ، واثراء صنعته ، وأنه لم يكن مفسدة له كما يقول الناس ، ولم يكن نقا كما شاع حوله ، وإنما كان صياغة لماثر خالديات « ومن تكسب بشعره ، والتمس به صلات الأشراف والقادة ، وجوائز الملوك والسادة ، في قصائد السماطين ، وبالطوال التي تشد يوم الحفل ، لم يجد بدا من صنع زهير والحطيئة وأشباههما ، فإذا قالوا في غير ذلك أخذوا عفوا الكلام ، وتركوا المجهود ، ولم ترهم مع ذلك يستعملون مثل تدييرهم في طوال القصائد في صنعة طوال الخطب ، بل كان الكلام البائت عندهم كالمقتضب ، اقتدارا عليه ، وثقة بحسن عادة الله عندهم فيه ، وكانوا مع ذلك إذا احتاجوا إلى الرأي في معازم التديير ومهمات

الأمور ميثوه في صدورهم ، وقيدوه على أنفسهم ، فإذا قومه الثقاف ،
وأدخل الكير ، وقام على الخلاص ، أبرزوه محققا منقحا ، ومصفى من
الأدناس مهذبا » (١٣) .

والمهم أن هذا المذهب مؤسس على الاختيار ، وإعمال الذهن والمراجعة ،
وكأنه يختار الشعر الذي ينطوي فيه مجهود الشاعر وكده ، وعكوفه على
ما يقيمه مستويا سديدا ، وهذا المجهود في شعر الكبار يحسثه أهل
النظر والتمرس بنقد الكلام ، وقد نبه عبد القاهر إلى هذا الضرب من
الصنعة وذكر الشعر الذي تخاله جاريا على البديهة فإذا أمعنت وجدت صاحبه
قد اعتمل وتحايل ، وتلطف ، حتى أقام دقائقه ورقائقه ، وضرب مثلا لذلك
بقول البحرى :

وأن على أيد العفاه وشاسع
عن كل ند في النسيدي وضرب
كالبدر أفرط في العلو وضوؤه
للعصبة السادين جد قريب

وقد يقال : إن هذا الذي ذكره عبد القاهر موصول بهذا الذي قاله
الباقلاني في وصف هذا الوجه من وجوه الاختيار .

يقول الباقلاني في وصف هذا المذهب « .. ما كان أكثر صنعة وألطف
تعملا ، وأن يتخير الألفاظ الرشيقة للمعاني البديعة والقوافي الواقعة » ..

وهذه الكلمات القليلات تتركز حول الإمعان في المجهود المبذول وتطلب
المزيد من الصنعة ، والمزيد من العمل ، والمزيد من التروى في الاختيار .

وقد ذكر الباقلاني أبيات البحرى في وصف بلاغة محمد بن عبد الملك
الزيات :

وبديع كأنه الزهر الضاحك في روثق الربيع الجديد
حزن مستعمل الكلام اختيارا وتجنبين ظلمة التعقيد
وركن اللفظ القريب فأدركن غاية المراد البعيد

والاختبار والتلف والتعمل مدلول عليه دلالة ظاهرة في البيت الثاني
والثالث ، والإبانة عن المعاني البعيدة بالألفاظ القريبة من دقيق الصنعة ،
وضروبها العزيزة العالية ، ولا يحسن أن يتأنى إليها إلا الخاصة .

ومواقع القنون البلاغية في الكلام الذي تَلَطَّفَ قائله في صنعته مواقع
بهية، تأمل في صف البديع كلمة « الضاحك » وكلمة « رَوْنَق » وقد أعقب
الباقلاني هذا الوجه بذكر ما روى عن البحرى وأنه كان يتذاكر شعر أشجع
انسلمى مع على بن الجهم فقال على: انه يخلى ، فلم يفهم البحرى مراده ،
وأنف أن يسأله ، ثم رجع إلى الديوان يتأمله بيتا بيتا ، فوجده قد تَمَرَّشَ
الآيات الكثيرة ، وليس فيها بيت نادر فأدرك أن هذا مراد على بن الجهم ،
وأنه مأخوذ من أن الرامى إذا رمى برشقة فلم يصب قيل قد أخلى .

وذكر بعد ذلك حكاية البحرى مع عبيد الله بن عبد الله بن طاهر لما سأله
عن مسلم وأبى نواس أيهم أشعر ؟ فقال البحرى : أبو نواس ، فقال عبد الله:
ان أبا العباس ثعلب لا يطابقك على قولك ، ويفضل مسلما ، فقال البحرى :
« ليس هذا من علم ثعلب وذويه من المتعاطين لعلم الشعر دون عمله ، إنما
يعلم ذلك من دفع في سلك الشعر إلى مضايقه ، وانتهى إلى ضروراته ، فقال
عبيد الله : وريت بك زنادى يا أبا عبادة ، قد وافق حكمك حكم أخيك بشار
ثم ذكر ما روى عن بشار في المفاضلة بين جرير ، والفرزدق وأنه فضل
جريرا ، فقالوا له : إن يونس وأبا عبيدة يفضلان الفرزدق ، فقال فيهما مثل
ما قاله البحرى في ثعلب .

وكان الباقلاني يقول من وراء ذلك : ان هذا المذهب المستبطن من شعر
البحرى ينبغى أن ينظر إليه بعين الاعتبار لأنه هو مذهب أهل الراى في
الشعر ، والذين دفعوا إلى مضايقه ، وانتهوا إلى ضروراته وهذا صحيح ،
الا أن هؤلاء الشعراء لم يتوفروا على نقد الشعر وبيان أصول استحسانه ،
وإنما شغلوا بمعالجته ونظمه ، ولهذا لا نجد لهم كلاما في ذلك الشأن يبنى

ويشئى ، نعم يمكننا أن نتتبع وصف الشعراء لأشعارهم أو لأشعار غيرهم ، وأن نستخرج من ذلك شيئاً ، كما يمكننا أن نتتبع أيضاً وصفهم لمعالجتهم الشعر وكيف كانوا يبيتون على القوافى كأنما يصادون « سرباً من الوحش نزعاً » وكيف ظلوا يقوّمون ثقافته ، ويرققون حواشيه ، ويجرون فيه ماءه ، وهذا وإن كان استخراجاً صعباً ، بسبب الغموض الذى يكتنف لغته ، إلا أنه من الممكن أن تقع منه على حقائق اذا صبرنا عليها ، ورجعنا بهذه الألفاظ إلى مجالاتها الحقيقية ، ثم جعلنا ذلك نظيراً وشبيهاً لما يراد بها هنا ، على حد ما فعل عبد القاهر فى تحليل ألفاظ النظم والتأليف والتركيب والصياغة ، والنسج والتصوير ، حين رآها تجرى فى كلام أهل العلم فى وصف الكلام فعاد بها إلى حقولها الأولى ثم استخرج بذلك مراد العلماء بها .

وبعد ما عرض الباقلانى هذه الاختيارات ذكر ما يرضاه هو فى الاختيار وهو المذهب الوسط الذى يتكبد المتبدل العامى ، والمستكر الوحشى ، وهو اختيار أبى تمام فى الحماسة ، ولا ريب أن الحماسة أعدل اختيار فى التراث ، وأهم ما استخلصه الباقلانى من الحماسة هو الوضوح الذى تتميز به ، وحين نذكر الوضوح فى وصف الحماسة نجده يتسع إلى ما هو أشمل من وضوح المعنى ، لأن الحماسة تجد فيها أيضاً وضوح الشعراً على وضوح ملامحه التى بها يكون شعراً ، فالشعر فيها واضح القسّمات صياغة ، وصورة ، وجرساً ، وفحولة ، ورقة ، وعدوبة ، وإذا رأيت أن كلمة « العروبة » يمكن أن تكون وصفاً للشعر وأن تكون ممثلة لجملة الخصائص الصافية لفن الشعر فقل ان الحماسة تمثل هذه العروبة .

وقد احتج الباقلانى لهذا الاختيار بطبع العربية وأن هذا المذهب هو الأشبه بخصائصها المميزة لها ، وما دامت العربية هى الأم فالأقرب إليها والأشبه بها ما يمثل أصفى خصائصها . وجوهر العربية يقوم على الخفة ، والوضوح ، والقرب ، وكما قال الباقلانى : « على الاعتدال فى الوضع » فقد أهملت الألفاظ المستكرهة فى نظمها وأسقطوها من كلامهم ، وجعلوا عامة لسانهم على الأعدل ، ولذلك صار أكثر كلامهم من الثلاثى ، لأنهم

بدأوا بحرف وسكتوا على آخر ، وجعلوا حرفا وصلة بين الحرفين ليتم الابتداء والانتهاء على ذلك » (١٤) .

ويشير الباقلاني إلى أن هذا الاعتدال في وضع العربية كان هو الأصل الذي اعتمد عليه الشعر في وجوده على هيأته وأقاربه ، والكلمات الطويلة لا يدخلها الشعر في بنيته إلا كارها ، لأنها لا تتواءم خفية مع أنغامه ، ولو طالت كلمات العربية لشاع تكرار الحروف في الكلمات بصورة أكثر ، وفي تكرار بعض الحروف ما يعوق نغم الشعر ، ويكدر صفاء رنينه .

قال الباقلاني : « ولضيق ما سوى كلام العرب أو لخروجه عن حد الاعتدال يتكرر في بعض الألسنة الحرف الواحد في الكلمة الواحدة والكلمات المختلفة كثيرا كنحو تكرار الطاء والسين في لسان يونان وكنحو الحروف الكثيرة التي هي اسم لشيء واحد في لسان الترك ولذلك لا يمكن أن ينظم من الشعر في تلك الألسنة على الأعاريض التي تسكن في اللغة العربية » (١٥)

هذا من احتجاج الباقلاني لهذا المذهب الذي اختاره ، وهو احتجاج يقوم على ما ترى من تلمس أصوله في أصول اللسان ، والباقلاني يعلم أن الذوق الذي صفى هذه العربية وهذب لحنها ، وألطف طرائقها هو ذاك الذوق الذي أبدع روائع أشعارها فلا غرابة في قياس هذا الشعر على هذا الأصل .

وكان ابن جني - وكان يعيش في زمن الباقلاني - كثيرا ما يعول على خصائص العربية في مناقشة قضايا الشعر ، واختلاف المذاهب في تقديره ، حتى أنه يستدل بوضع حروف الإلحاق في آخر الكلمة ووضعه حروف المضارعة في أولها على ضعف القول بأن العرب كانت عنايتها بالفاظها أكثر من عنايتها بمعانيها ، لأن حروف المضارعة من حروف المعاني وحروف المعاني نجدها في بنية الكلمة العربية واقعة إما في أولها حفاوة بها ، أو في حشو الكلمة ضناً بها على التغير ، وذلك بخلاف حروف الإلحاق التي يجاء بها لمجرد الإلحاق ، كَسَمَلْتُ وصَفَرْتُ ، وحوقلت ، ودَهَوْتُ ،

إلى آخر ما ألحقوه بدحرجت ، وليس مراد أبى الفتح بالمعاني ما نسميه فكرة الموضوع أو ما تضمنه من حكم وتجارب وإنما المراد ما جرى في نفس الشاعر من خطرات وأحوال ، وقد عرض أبيات كثير : « ولما قضينا من منى كل حاجة » وحللها وأبان عن معانيها ، ورد مقالة ابن قتيبة فيها وإن لم يكن ذكر اسمه ، وظنى أن تحليله هذا أدناها من عبد القاهر وإن اختلف ما استخرجه أبو بكر عما استخرجه أبو الفتح .

ويذكر الباقلاني أن الغاية من الكلام هي الإبانة عن أغراض النفوس ، وهذه الأغراض قد يكون فيها من الدقة ، والخفاء ، واللبس ما يحتاج إلى مزيد من التلطف لأن من أحوال النفس أحوالا غريبة تتدافع ، وتختلط ، وتلتبس ، وليس أشف من أحوال النفس حين تتزاحم وتتكاثر ، حتى أنهم قالوا : إن اللغة مهما لانت ، واللسان مهما خف وامتد ، لا يستطيع أن ينال ما في زوايا النفس ، حين تجيش ، ولهذا بقى في النفس فضل حس حاول الإنسان أن يستخرجه بالنغم لما أعياه أن يستخرجه باللسان .

يقول الباقلاني : إن المطلوب من البيان في الشعر أن يكشف أقصى ما يمكن أن ينكشف ، وأن يبين عن غاية ما يمكن للبيان أن يبين عنه من تلك الأحوال الملبسة أو السابحة في ضباب النفس .

وقد كان الشعراء ولا يزالون يجدون في نفوسهم أحوالا غريبة لا تتجانس ، ويعجبون كيف تكون قائمة في نفوسهم تؤزها أوزا وهي متشاردة ، متناقضة ، متضاربة ، كاليأس القاطع من الشيء ثم الشوق العارم نحوه ، على حد ما يقول مسلم في رثاء حليته :

حسبني ويأس كيف يتفقــــــــــــــــان
مقيلاهما في القلب مختلفــــــــــــــــان

ويذكر الباقلاني أن المتكلم قد يجتهد في أن يخفى شيئا مما يعانيه في نفسه ، ويصطنع شعورا آخر يجتهد في تصويره ، وإتمام ملامحه ، وتوفية عناصره ، والناقد الحصيف لا يخطئه أن يقع على الشعور الأصيل المخبوء في داخل النفس ، ومهما جد الشاعر والكاتب في كتمانها ، والحيلولة دون وجود ريحه في كلامه فإن ذلك لا يضل هذا الناقد ولا يلبس عليه طريقه ، وقد كان

الباقلاني في هذا على سداد عظيم ، لأنه قارن بين اللغة التي تصف ملامح النفس ، وما تجيش به من ألوان الحس والشعور ، وبين الخطوط والألوان التي يحاول بها المصور الحاذق أن يوصل إلى الانطباعات البعيدة ، فيريك النفس الشاجية وراء الوجه الضاحك ، ويريك النفس الضاحكة وراء الوجه الباكي ، وكذلك اللغة في يد المتكلم البصير لا تخطئ ، فيها رنين النفس الحزينة وراء جلبة السرور ، ولا بهجة النفس المغتبطة وراء صيحات العويل ، الكلام هنا موصول بمواطن الأسرار في النفس لا محالة ، ولا يخلو أن يكون موسوما بسيما هذه المواطن ، وهذه حالة من المعالجة يعتمد المتكلم فيها إلى إخفاء مشاعره الحقيقية ، ويفصح عن مشاعر أخرى . ولا بد أن تكون صلة الكلام بمواطن الأسرار هذه أوثق حين ينتح المتكلم للغة نوافذ قلبه ، وحين تتوالب كلماته في طلاقة منبعثة من ضمير نفسه ، حينئذ تكون هذه الألفاظ ، وهذا الرنين هو ذاته لغة النفس ورنينها ، وحينئذ يسمو الكلام ، وتعلو ملبقته .

يقول الباقلاني : « شبهوا الخط والنطق بالتصوير ، وقد أجمعوا أن من أحذق المصورين من صور لك الباكي المتضاحك ، والباكي الحزين ، والضاحك المتباكي ، والضاحك المستبشر ، وكما أنه يحتاج إلى لطف يد في تصوير هذه الأمثلة ، فكذلك يحتاج إلى لطف في اللسان والطبع في تصوير ما في النفس للغير » (١٦) .

انظر إلى قوله : « فكذلك يحتاج إلى لطف في اللسان والطبع في تصوير ما في النفس للغير » وأحكم فهمه تجد فيه شيئا كثيرا .

واحذر أن يفسد عليك مثل هذا ما يقوله الناس من حولك : إن هذا ومثله في تراث المسلمين أنفاس يونانية . لأن مقالة هؤلاء لا حقيقة لها ، ولكل حق حقيقة وكم حجبوا بهذا اللغو عقولا ، وصدوها عن نفائس في كلام الكلمة من علمائنا .

وقبل أن ندع هذا الباب في تراث الباقلاني نشير إلى ما ذكره في مسألة غامضة كثر فيها كلام المحدثين ، وهي نشأة الشعر .

وقد روى الباقلاني عن القدماء وجهاً في ذلك واستحسنه ، وهو أن الجملة الموزونة المنغومة كثيراً ما تقع في الكلام عفوا سواء في ذلك الكلام المصقول المحتفى به ، والكلام العادي الذي يجري على ألسنة الناس في شئونهم ، وهذا أمر واضح . ويمكن أن يكون ذلك أساساً في نشأة الشعر — يعني أنه لما اتفق لهم في كلامهم ما يتفق للناس عامة في كلامهم من سقوط تلك الجمل ذات اللحن المتناسق ، ووقعوا عليها ، استحسنوها . ورددوها ، ومالت إليها نفوسهم ، وتناقت إلى محاكاتها ، وإنماها ، وهكذا بدأت البذرة الأولى للكلام المنغوم ، وهذا أقرب إلى الفطرة والواقع كما ترى .

والفكرة الرائجة الآن عن نشأة الشعر أنه انبثق من الرجز ، وهذه أيضاً فرية ، ولا تصادم كلام الباقلاني ، لأنها تأتي بعد كلامه — يعني تفترض وجود الرجز ثم تذكر أن الشعر انبثق من هذا الرجز ، وكلام الباقلاني أقرب إلى جذور المسألة ، من هذا الوجه الرائج . لأن السؤال الذي يرد على هذا الوجه هو كيف اتفق لهم الرجز ؟ ومسألة التقطيع في حركة سير الإبل لا تزيد عن كونها افتراضاً .

وما رواه الباقلاني وإن كان افتراضاً أيضاً إلا أنه أقرب إلى واقع الإنسان ، صلب الإبل أو لم يصحبها .

ثم ذكر الباقلاني أمراً آخر يتصل بهذا الأمر ، وهو عندنا أيضاً مقبول وإن رأى غيرنا غيره . وهو مسألة توفيق الله ، وتهيته الأسباب إلى صرف الهمم نحو هذا اللون من الكلام ، والاجتهاد في تعهده ، واستخراجه ثم الافتتان به وتهذيبه ، وهذا كله حقل للغة نفسها ، واجتهاد في كشف طاقاتها ، وترقيق وسائلها ، وبذلك تهيات لنزول القرآن المعجز بها ، وكان أول ما أعجز هؤلاء الذين كانت لحونهم فوق لحون البشر ، وكانت سلائقهم في الإبانة والاستبانة أصح السلائق وأنقاها ، وكانت لغتهم أوفر اللغات ، وأحكمها ، وأسراها ، ولا تظن أن هذا الكلام مصدره الحماس الذي لا تفاق له في سوق البحث « الموضوعي » لأنه عندنا هو المنطق الصحيح لجريان أمر الله على ما جرى عليه في هذه الأمة ، لأننا نفهم من عموم الرسالة التي هي هذا القرآن العربي المبين عموم هذه اللغة العربية المينة ، وكما أن القرآن

نسخ الشرائع قبله ، فإن دخول الأقوام في عروبة القرآن — كما هو أمر الله —
يعنى ضرورة فقه هؤلاء الأقوام للغة هذا القرآن ، وضرورة الحفاوة بها ،
على حد ما كان في عصر الفتوحات التي كانت العربية فيه تنسخ اللغات كما
كان القرآن ينسخ الديانات ، وعلى حد ما لا يزال باقيا من حفاوة اخواننا
المسلمين من غير العرب بهذه اللغة ، وإن كانت الشعوبيات الحديثة قد كفتها
عن اتمام رسالتها من نسخ اللغات كما نسخت اللغات التي كانت سابقة لها
في الأقطار التي نسميها الآن أقطارا عربية .

وكلام الباقلاني في نشأة الشعر لم يتداوله الناس كما يتداولون غيره ،
لأن الكتاب في إعجاز القرآن ، وهذا — عندهم — ليس مظنة الخوض في
مسائل الشعر .

ومما يتصل بهذه المسألة ما أثاره الباقلاني في شأن الشعر والنثر وأيهما
أحفل بعناصر البلاغة ، وأيهما كان أوفى حظا في جودة السبك واختيار
اللفظ ، وهذه المسألة غير دائرة في الكتب لأن الرائج عند الناس أن الشعر
هو سيد كلام العرب ، وأنهم حين يستبقون في البلاغة لا يجدون غيره رهانا ،
إلا أن الباقلاني سمع أحد أعيان أهل زمانه يقول ما يخالف ذلك ، وقد وصف
من سمع منه وصفا لم يصف به غيره في كتابه فذكر أنه : « أفضل من
رأى من أهل العلم بالأدب ، والحقق بهذه الصناعة مع تقدمه في الكلام »
وعصر الباقلاني عصر يسوج بأهل الأدب والشعر واللغة ، فمن هذا الذي هو
أفضل من رأى ؟ ولماذا سكنت عن اسمه ، والمهم أن هذا الذي وصفه بهذه
الصفة يقول : « ان الكلام المنشور يتأتى فيه من الفصاحة والبلاغة ما لا يتأتى
في الشعر لأن الشعر يُضَيَّق نطاق الكلام ، ويمنع القول من اتمائه ،
ويصده عن تصرفه على سننه » (١٧) .

وهذا الاحتجاج للنثر يشبه كلام من يحتجون لما يسمى الشعر الحر في
زماننا ، إلا أن الحجة عند هذا الفاضل تنقل الفضيلة إلى النثر مع بقاء النثر
ثرا والشعر شعرا ، ولكنها عند أهل زماننا تصير النثر شعرا ، وهذا الوجه
نظر إلى القيود الملزمة ، والضوابط التي هي من جوهر الشعر ، وأغفل قدرة

الشاعر ، ورأى أن هذه الضوابط فوق قدرة الشاعر ، وأنها تكف تدفقه ،
وتصد صوبه ، وأنه يصل إلى القرار عند القافية وعنده فضل في نفسه يظل
حيث صدره ، وأنها أيضا تضيق عليه في مجال الصنعة ، وإعطاء الكلام
رونقه ، وبهاءه ، فقد تطلب الصنعة مدّاً في نفس الكلام ، وبسطاً في
حواشيه ، وهذا غير متاح مادامت تلك القافية قائمة منذرة ، لا يجوز
تجاوزها بحركة ولا نغمة ، فضلاً عن الكلمة والجملة ، وليس هذا بالوجه
وذلك لأن الشاعر لا يكون شاعراً إلا إذا كانت قدرته فوق هذه القيود
كلها ، وكان هو المصرف لها ، وليست هي المصرفة له ، ولهذا اعتبروا ضرائر
الشعر من مواطن الفتور ، وعابوا كثرتها إلا أن تكون من سليقة اللغة التي
لم يفتن إليها النحاة ، والشاعر من أهل الطبع يعرف من سرائر الشعر فوق
ما يعرف اللغويون وقد كان الفرزدق يرى نفسه ماضياً على سليقة العريية ،
فيما اعتبره النحاة مخالفاً فيه ، وأن الذي خرج عن نحو العريية هم هؤلاء
النحاة ، لأنهم لم يحيطوا به ، وهكذا كان يرى غيره ممن في طبقته ، وقد روى
الأخفش الأوسط عن بعض الأعراب هذا المعنى وذلك في قوله يذكر النحاة :

ما كل قول بمعروف لكم ، فخذوا

ما تعرفون ، وما لم تعرفوا فدعوا

كم بين قوم قد احتالوا لمنطقهم

وآخرين على إعرابهم طبعوا

وقد أغفل صاحب هذا الرأي أن أهل الطبع كانوا يسلكون سبيل
الشعر في العبارة عن لواجع نفوسهم إذا احتدت ، وأحوال قلوبهم إذا مارت
ولجئت ، وحين تتدافع المعاني ، وتغلى بها النفوس في المواقف الهائجة ،
والأحوال الثائرة ، وما كانوا يسلكون في هذا سبيل النثر ، وكانوا يجدون
في هذه القيود كفاء ما يجدون في نفوسهم وسرعان ما تنثال هذه الأحوال
نعماً منساباً على تلكم الأقرء ، ولم يكن قصر المدى المحكوم بالقافية حياً
لما في الصدور ، وإنما كان مدعاة لتكثيف المعاني والأحوال ، والأنعام ،
في هذا المدى ، وبذلك تصير الكلمات في الشعر ذات اتساع ورحابة ، وذات
طاقة ، تخلق بها الكلمات خلقاً من بعد خلق ، بين يدي كل شاعر وتصير

اللفظة لفظته هو ، لأنه حين انتزعها من اللغة وأجراها في ذات نفسه ، وثبت فيها ما ثبت صارت الكلمة له .

والشاعر البصير يعرف كيف يستثمر اللغة تركيبا وتصويرا ونعما ، ثم يتلطف في الإبانة ويعرف أى أجزاء المعنى أولى بأن ينكشف عاريا ، وأى الأجزاء يبقى مبرقا بغلالة رقيقة ، وأياها يوحى به وحيا ، وكيف يدير اللغة على ذلك ، وكيف لا يجد حرجا في وزن ولا قافية ، بل إتنا نجد المتفوقين من الشعراء يضيفون إلى قيود الشعر قيودا جديدة ، فيجرون في البحر نعما خاصا هو أعذب وأشف وأوغل من تفاعيله ، وهو ما يسميه القدماء التلاؤم ويسميه المحدثون : « الموسيقى الداخلية » .

ويضيفون إلى القوافي قيودا ولزوميات ، وهذا كله استعلاء من ذوى المواهب على ضوابط الشعر المعروفة ، واقتدار عليها .

والباقلانى الذى ذكر فضل هذا الفاضل رد رأيه هذا وقال في الاحتجاج لهذا الرد : « إن معظم براعة كلام العرب في الشعر ، ولا نجد في منشور قولهم ما نجد في منظومه » (١٨) .

وهذا كلام موجز ، ومحكم ، وكان يمكن أن نكتفى به إلا أننا قصدنا ما نقرؤه في كتب عصرنا حول هذه المسألة نفسها ، لأنهم قالوا : إن كل من قال شعرا عروضيا ليس شاعرا كاملا - يعنى أنه لم يعبر عن نفسه تعبيرا كاملا ، وإنما هو شاعر ناقص ، وبهذا الكلام الذى يكتبه أساتذة في كتبهم ، يصير شعراؤنا من لدن المهلهل بن ربيعة الذى هلهل الشعر إلى شوقى ومن بعده أنصاف شعراء ، وهذا كما ترى قول : « زور وهتر » .



الفصل السادس

الباقلاني .. وقصيده " قفانيل "

أشرنا الى أن الباقلاني رأى أن الطريق الملائم لصقل الحاسة النقدية عند مبتدئين الذين أشار إلى ضرورة توفر الاستعداد لديهم ، هو إدمان النظر في كلام أهل الطبع ، وأن ذلك هو الذي يسكن أن يرقى بالدارس حتى يعرف حدود الطاقة الإبداعية في تصاريف اللغة ، ويعرف ما هو فوقها ، وما لا سبيل إليه .

وكان الباقلاني في كتابه هذا يضع المنهج لتخريج هذا اللون من طلاب العلم ، ويرسم طريقا رائدا ، ورائعا ، أغفلناه إغفالا تاما فكانت العجبة ، وكان المعنى في أفواه كثير من القائمين على درس العربية ، وكان القصور البالغ في إدراك هذه المرامي المهمة وأعنى القدرة على تمييز صنوف الكلام ، ومعرفة طبقته ، وطبعه ، نعم .. كثير منا يدعى ذلك ، ولكن أين هذه الآثار الدالة دلالة صادقة على الإصابة في هذا الباب ؟

ان تحليل الأدب ، وتحليل لغته هو الشيء النفيس النادر يستوى في ذلك تراث القدماء ، وتراث المحدثين ، وقد استغرقتنا الدراسات العلمية ، وتحليل الأفكار ، وتخليص القضايا ، عن التأمل في اللغة نفسها ، وطرائق تركيبها عند ذوى القدرات المعتبرة على بنائها من الشعراء والأدباء .

نعم .. ان هذه الدراسات النظرية ذات قيمة جوهرية ، ولا أريد أن يقع في

كلامى ما يوهى خلاف ما أعتقده فيها من نفع بالغ ، وضرورة بالغة ، لأنها
هى التى تشحذ النفوس إلى ما فى الكلام من دقائق ورقائق ، وتقدم الخبرة
الضرورية التى يجب أن تتوفر عند تأمله ومتذوقه ، ونقص هذه الخبرة
بطبائع اللسان وطرائقه يجعل تأملنا وتذوقنا للأدب تذوقا أعجميا فاسدا .

ولو احتلنا على درس أدب هذا اللسان بكل ما قاله أصحاب الألسنة
الأخرى فلن تنتفع لنا أسرار شعره إلا بالعلم المستخرج من طرائق هذا
اللسان نفسه ، ولهذا أقول : إن معرفة ما أودعه علماءنا فى ذخائر كنوزنا
حول هذا اللسان وطبائعه أمر لا محيد عنه ، والذين يؤسسون دروسهم
للشعر على الانعتاق من هذه المعارف بعد رميها وتجريحها ليس لكلامهم صلة
بأحوال اللسان وخصائصه فى بناء المعانى ، وإن زعموا أنهم ينطلقون من
لغة الشعر ، ومن يحكم كلامهم يعرف ذلك .

وقد نبه الباقلانى إلى أن المتدرس يميز بين كلام وكلام ، ويفصل بين
« طبائع الشعراء من أهل الجاهلية ، وبين المخضرمين ، وبين المحدثين ، ويميز
بين من يجرى على شاكلة طبعه وغريزة نفسه ، وبين من يشتغل بالتكلف
والتصنع ، وبين من يصير التكلف له كالمطبوع ، وبين من كان مطبوعه
كالمتمعمل المصنوع » (١) .

وحين ساق الباقلانى جملة صالحة من كلامه صلى الله عليه وسلم وكلام
أهل الطبع ، لم يكن ذلك فضلا فى الكتاب ، وإنما كان ذلك لتثقيف اللسان ،
وتقليبه لأنماط الأساليب وضروب البناء ، وقد أشار الباقلانى إلى أن هذا
القدر غير كاف ، وإنما هو كالمثال والشاهد ، وأحال قارئه على مصادر الأدب
« والتاريخ ، والكتب المصنفة فى هذا الشأن » يعنى على باب واسع ، وتراث
حافل بمأثور كلام أهل الفصح ، وكانت اختياراته دالة على أنه لم يكتب
من النصوص ما اتفق له ، وإنما جمع ضروبا من الكلام ذات أجناس مختلفة ،
فيها الخطب ذات المقامات المتنوعة ، وفيها الرسائل ، والعهود ، والنثر العلمى
الممثل فى رسالة عمر رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعرى فى القضاء ، ولكل
كلام منهج ، ولكل داعية من دواعيه مقامات يتنزل عليها ، فبناء العبارة فى

(١) أمجاد القرآن ص ١٢٥.

الخطبة غير بنائها في الرسالة ، وبنائها في الوعيد غير بنائها في الموعظة ، وبنائها في الحض على الجهاد غير بنائها في الحض على الطاعة ، وبنائها في الإرشاد إلى مواقع الحق في القضاء غير بنائها في إرشاد قواد الجند .. وهكذا ..

هذا في اختلاف الأغراض ، وقل أكثر من ذلك في اختلاف القائلين ، فكلام أبي بكر له طبع ، وكلام عمر له طبع ، وهكذا كل متكلم تصير الكلمات في لغته شيئاً غير الذي هي عليه عند غيره ، لأن لغته هي طبعه ، وطريقة تفكيره ، وطريقة إحساسه ، وطريقة تصوره ، وكل ما هو من خاص خواصه الشخصية المائزة له ، وكأن كلمات اللغة تنبت نباتاً خاصاً في قلب ذي الطبع ، تسقى من مائة ، وتربو وتنمو بما يمدّها به ، فيختلف بذلك طبعها ، وطعمها ، وشياتها ، ورواؤها ، وهذا مما لا ريب فيه .

وتحديد هذه الفروق تحديداً علمياً ، والنص عليها ، وعدّها واحدة واحدة ، هو الأمر الصعب .

والباقلاني يطلب منا أن تتأمل هذا الكلام تأملاً يهدينا إلى معرفة طبعه ، وطبع قائله ، وطبقته ، وطبقة قائله ، معرفة لا تشبه ، وهذا وغيره عنده « لا يتعذر دراك أمدّه ، ولا يتصعب طلاب شأوه » .

ويرشد الباقلاني المتوسم لضروب الكلام إلى أن يتهيأ له بالتب والصفاء ، والحضور ، والإصغاء ، حتى يسمع من الكلام خفى لحنه ، وحتى ينبض في فؤاده منه دقيق نبضه ، وللکلام لحن غائر في مضمرة لا تسمعه إلا الأذن التي علّمت منطقته . ولا يهتدي إليه إلا قوم قد « دلّثوا عليه ، وكشف لهم عنه ، ورُفعت الحجب بينهم وبينه » .

وكلام الباقلاني في هذا من الكلام النفيس النادر ، وقد أومأنا إليه - وذكرنا توجيهاته الحسنة لقارئه بمثل قوله : « انظر بسكون طائر ، وخفض جناح ، وتفرغ لب ، وجمع عقل في ذلك فسيقع لك الفصل » .

أهمية التأمل فيما هو مسطور من الأخبار الماثورة عن السلف وأهل البيان واللسن ، في تكوين القدرة الفاصلة بين كلام ، وكلام . هي التي أغرت الباقلاني بذكر ما ذكر ، وهو مصيب جداً .

والذى يمكن أن يوجه إلى الباقلانى أنه أخلى ما أورده من التحليل ،
والتعليق الذى يسجل لنا فيه شيئاً مما وقع فى نفسه حين تدبر ضروب هذه
الأساليب ، وكيف قام فى نفسه كلام أبى بكر وهو متميز عن كلام عمر
رضى الله عنهما ، وكيف رأى لغة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عهوده ،
وكتبه ، بل إن هناك كلاماً مروياً لمعاوية رضى الله عنه سبق الجاحظ بإشارة
زكية إليه فذكر أنه لا يشبه كلام معاوية ، وأن فيه عناصر أشبه بكلام على
رضى الله عنه » (٢) .

وان كان يشفع للباقلانى أنه حلل كثيراً من آيات القرآن ، ثم حلل قصيدة
« قفا نيك » لامرئ القيس ، وقصيدة « أهلاً بذككم الخيال المقبل »
للبحترى .

وكان يمكن أن يكون لنا خير كثير فى تحليل الباقلانى لهاتين القصيدتين ،
ونقده لهما نقداً يتوخى الكشف عن ما فيهما من دقائق الشعر ، لأنهما من
عيونه ، وتحليل القصائد الكاملة والكشف عن أسرار صنعة الشاعر من
خلالها باب من العلم الشريف والمعرفة العالية .

والباقلانى تناول هاتين القصيدتين ليبين أنهما وإن كانا من مختار الشعر
إلا أنه يعتورهما من الفتور والخلل ما يعتور الكلام كله ، والمستجاد فيهما
ليس مما يقطع الأطماع ، وإنما هو شيء قريب يتزاحمون عليه ، ويدرك اللاحق
فيه شأؤ السابق ، والقرآن الكريم لا تجد فيه شيئاً من الفتور ، ولا تجد
فيه شيئاً مطمئناً ، وبذلك تكون قد بانت القضية .

وهذا تفكير مستقيم ، واستدلال جيد ، وكان تحقيقه ممكناً دون
حاجة إلى الميل على الشعر ، ولكن الباقلانى مال وجنف وألح على تكدير
صفو الشعر ، وتحايل ، وتكلف ، وتعمل ، وجانب . وكان ذوقه يغلبه أحياناً
فيوقعه قسراً عند المستجاد البارع .

وقد ذكر أن ناماً من أهل زمانه كانوا يوازنون القرآن بالشعر وربما
فضل بعضهم الشعر على القرآن ، وكان يراهم « أجهل من حمار باهلة ،
وأحق من هبقة » .

(٢) ينظر البيان والتبيين ج ٢ ص ٦١

وقد ذكر علامة العرب الأستاذ محمود شاكر أن هذا الذي جرى في زمان الباقلاني هو الذي أهاجه حتى قال في الشعر ما قال (٣) .

ويذكر الباقلاني في تحليل القصيدة مكانة امرئ القيس ، ويصفه بما يدل على فهم نافذ لمكانة شعره ، ومعرفة بصيرة بجوهر كلامه ، تأمل قوله فيه : « وأنت لا تشك في جودة شعر امرئ القيس ، ولا ترتاب في براعته ، ولا تتوقف في فصاحته ، وتعلم أنه قد أبدع في طرق الشعر أمورا اتبع فيها ، من ذكر الديار ، والوقوف عليها ، إلى ما يصل بذلك من البديع الذي أبدعه ، والتشبيه الذي أحدثه ، والمليح الذي تجدد في شعره ، والتصرف الكثير الذي تصادفه في قوله ، والوجوه التي ينقسم إليها كلامه ، من صناعة وطبع ، وملازمة وعفو ، ومتانة ورقة ، وأسباب تحمد ، وأمور تؤثر ، وتمدح » (٤) .

وسوف نذكر هنا صورا من نقده ، معقبن عليها بما نرى :

١ - قال امرؤ القيس :

فقا نَبْكَ من ذِكْرِي حَيِّبٍ وَمَنْزِلٍ
بِسِقْطِ اللَّوَى بين الدَّخُولِ فَحَوْلِ
فتوضح فالمقراة لم يُعَفَّ رَسْمُهَا
بما نَسَجَتْهَا من جنسٍ وشمال

يرى الباقلاني في هذين البيتين خلافا في اللفظ والمعنى ، وذلك لأنه استوقف صاحب ليكي لذكر الحبيب « وذكره لا يقتضى بكاء الخلى » . ومن الفساد أن يكون بكاء هذا صاحب بكاء عاشق لأنه ينبىء عن عدم الغيرة على صاحبة ، وكأنه يدعو إلى المغازلة فيها ، والتواجد بها .

وهذا الذي أورده الباقلاني لا يرد ، لأن الوقوف على الديار حال من الأحوال التي يغلب على الشاعر فيها وجدّه وشجنه ، وتحول فيها عن أحوالها ، فيسأل ويستنطق من لا يجيب ولا ينطق ، ويبت أشجانه وأشواقه

(٣) مقدمة الظاهرة القرآنية ص ٤٢

(٤) اعجاز القرآن ص ١٥٨

أحجاره وملاعبه ، ويحتضن الشام وموقد النار ، فلا غرابة أن يستوقف
الصاحب وأن يستبكيه ، وقول أبي عبيدة : إن الشاعر يكذب نفسه فيصف
الطلل مرة بأنه درس ، وأخرى بأنه لم يعف رسمه ، فيه ما نقوله من أنه يرى
الأشياء على غير ما هي عليه •

وهذه البدايات في القصائد مشحونة بالوجد واللوعة ، وهي أحسن
ما يستفتح به الشعر ، وبهذا يسقط اعتراض آخر على قوله بعد ذلك « فهل
عند رَسْمِ دارس من مَعْوَل » وأنه يتناقض مع قوله : « لم يعف رسمها »
وهذه طريقة معروفة عند الكبار من طبقة ، وكثرت عند زهير ، الذي كان
يجيل نظره في القصيدة حولا كاملا ، فلو كان ذلك تناقضا معينا لتفاداه ،
وإنما هي من شبهات لها في الوقوف على الأطلال إنما كان يقصد بها الشعراء
الإشارة الى تلك الأحوال الغالبة على نفوسهم ، والمؤذنة بعوالم ومشاهد
ومرائي وأحوالا كلها من غير المألوف ، وكأنه استفتاح وتهيؤ لدخول عالم
الشعر ذلك العالم الفسيح الثرى •

ولم يكن إكذاب الشاعر نفسه أمراً يكون عند ذكر الأطلال فحسب
بل عند كل موقف غالب ترى الشاعر فيه يرفض الواقع ، ويقيم شعره على
نفيه ، وعلى القطع في ذلك والبت به •

تأمل قول الهلالي في رثاء يعقوب بن داوود :

يعقوب لا تَبْعَد وَجُنِبْتَ الرَّدَى

فَلَسُنْبَكِينَ زَمَانِكَ الرطب الشرى

تأمل قوله « لا تَبْعَد » ، و « جنبت الردى » ، مع أنه يبكيه ويكى
زمانه الرطب الشرى - أى الكثير الخير ، وأى بُعد أبعد من الموت ؟

وكيف يدعو له بقوله : « وجنبت الردى » ودمعه واكف على قبره ؟ •

وتأمل قول ليلي الأخيلية في رثاء توبة :

فلا يُبْعِدَنَّكَ اللهُ يَا ثَوْبَ إِنَّمَا

لقيت حِمَامَ الموت والموت عاجِلْ

ولا يُبعدنك الله يا ثوب إنها
كذلك المنيا عاجلات وأجل

ولا يُبعدنك الله يا ثوب والتقت
عليك الغواصي المدجنات الهواطل

وقد نقد الباقلاني البيت الثاني - لامرئ القيس - بكثرة ذكر الأمكنة،
وذكر أن في بعض ذلك ما يكفي والطول فيه عي .

وهذا لا يرد لأن الشاعر لا يذكر إلا الأمكنة التي تراءى فيها الذكريات
والأحوال الشاجية ، وفي تعدادها ما يكشف عن قوة علقها بنفسه ،
وارتباطها بشجته وقد أكثروا من ذكر الأمكنة ، وكان زهير يحدد رحلة
الصاحبة ويتابع حركة الركب متابعة دقيقة حتى كأنه يرسم خرائط ، ويلاحظ
أن تعدد الأماكن في الشعر يكون معطوفا بالفاء غالبا ، وفي هذا دلالة على
أن لها درجا ومنازل سواء أكان ذلك من حيث ذكريات الأيام الخالية كما
تري في أبيات امرئ القيس ، أو كان ذلك لتتابعها في الرحلة منزلا بعد
منزل .



٢ - قال امرؤ القيس :

وموقفا بها صحنى على مطيهم
يقولون لا تهلك أسمى وتحمل

ذكر الباقلاني أن تقديم الضمير « بها » خروج عن اعتدال الكلام وليس
كما قال لأن الضمير هنا عائد على الأماكن التي وقف لها واستوقف والتي
تهالك عندها أسمى ودعاه أصحابه إلى التجميل والتجلد ، فهذا الضمير هو
اللفظة التي تتكشف فيها كثير من الشاعر والأحوال ، وهم يقدمون مثله
لأن بيانه عندهم أهم ، وهم بشأنه أعنى .



٣ - قال امرؤ القيس :

وإن شفاءى عبيرة "مهرقة"

فهل عند رسم دارس من معول

ذكر الباقلاني أن هذا البيت "مختل" من جهة أنه قد جعل الدمع في اعتقاده شافيا كافيا . فما حاجته بعد ذلك إلى طلب حيلة أخرى وتحمّل ومُعول عند الرسوم ؟ .

ولو أراد أن يحسن الكلام لوجب أن يدل على أن الدمع لا يشفيه لشدة ما به من الحزن ثم يسأل : هل عند الربع من حيلة أخرى ؟

وأقول ما قال الباقلاني : إن الشاعر جعل الدمع شافيا كافيا ثم أبان عن حاجته إلى معين ، ولكن هذا ليس عيبا يعاب به الشعر بل إنه أحيانا يكون هذا التدافع من جوهر الشعر ، وقد بنى هذا البيت على هذا التدافع والتضارب وهو من أفضل شعر امرئ القيس وأنبله ، وقد أبان عن ضراوة ما يجد حيث تراه يلوذ بالبكاء ، وتستفيض دموعه وتستغرقه حتى لتنتزع ما هو فيه ، تأمل عبارته : « وإن شفاءى عبيرة مهراقة » انظر إلى التوكيد ودلالته على قوة إحساسه بمعناه ، ثم انظر إلى الإضافة في قوله « شفاءى » وكيف تجسد فيها وهمه بأنه شفى ، وصار ذا شفاء ، ثم انظر إلى جنس الخبر « عبيرة » وكيف لاءم بينه وبين المتبدأ ، وكيف صار الشفاء بكاء مهراقا وكيف الشفاء لأعين تفيض من الدمع ؟ ما لبث الشاعر أن أفاق من وهمه هذا فصاح وهو في وهدة الضياع « هل عند رسم دارس من معول » وهذه الصرخة لا تزيد إلا لوعة وتحرقا لأنه يعلم أنه ليس عند رسم دارس من معول .

وهذا قريب مما يكذب فيه الشاعر نفسه ، وقد بنى كثير من الشعر على ذلك والخنساء هي التي قالت : « إن البكاء هو الشفاء من الجوى بين الجوانح » وبكت حتى تقرّحت مآقيها ، وتفرّدت في هذا الباب حتى كأنه لم يبك في الدنيا أحد بكاءها ، ثم بقى جواها بين جوانحها ولم يقل لها أحد : كذبت حين زعمت أن البكاء هو الشفاء من الجوى .

* * *

٤ - قال امرؤ القيس :

كد أبك من أم الحسورث قبلها
وجارتها أم السرّ باب بماء سد

إذا قامت تضرّع المسك منهما
نسيم الصبا جاءت برى القرنفل

ذكر الباقلاني أن البيت الأول قليل الفائدة ، وليس له مع ذلك بهجة .
وليس كما قال ، لأنه حديث عن صبواته ، وقصة قلبه مع هؤلاء الحسان
وأنه ليس الشاعر الذي يصبو بواحدة كما يصبو كل عاشق وإنما هو
ذو صبوات « له قلب في الحسان طروب » كما قال علقمة .

البيت إذن مفصح عن هذا المذهب ، ومفصح عن أن الوجد الذي وجدته
عند ديار تلك صاحبة والذي وقف له واستوقف ، وبكى واستبكى ، وكان
من أمره ما وصفته الأبيات السابقة ، هذه الأحوال الشاجية حلقات متابعات
فدأبه معها كدأبه مع غيرها ، ثم هو لا تتوارد عليه هذه الأحوال الواحدة
بعد الأخرى فحسب وإنما تجتمع في ذلك قلبه باثنين معا ، وكأنه أراد أن
يشير إلى ذلك بقوله « جارتها » وما دام البيت فيه هذا فليس قليل الفائدة .

وعاب الباقلاني البيت الثاني بقوله : « ولو أراد أن يجود أفاد أن بهما
طيبا في كل حال ، فأما في حال القيام فقط فذلك تقصير » .

وهذا لا يرد لأن الشاعر أدخل حركتهما ، ونضارتهما ، ونعيمهما ، في
وصف ريحهما ، ولأن الريح يضوع في مثل هذه الحال ، وفي كلمة « يضوع »
معنى الإثارة وأن حركة قيامهما أهاجت الطيب ، وهم يقولون : ضاعه يضوعه
إذا حركه وأقلقه وأفزعته .

قال الباقلاني : « وفيه خلل آخر لأنه بعد أن شبه عرفها بالمسك شبه
ذلك بنسيم القرنفل ، وذكر ذلك بعد ذكر المسك نقص » .

وهذا لا يرد ، لأنه أراد بقوله « نسيم الصبا » وصف مباشرة الريح الطيبة
له ، واحساسه بهذا الريح ، وما يحدثه في نفسه من أريحية ونشوة ورضا ،

وهذا ما بنى عليه البيت ، وفيه صنعة بارعة من الإيجاز لأنه طوى
كلما أى تظوعا مثل تظوع نسيم الصبا ، فوصف التظوع هو أساس
بناء الكلام كما ترى ، وليست درجة الطيب حتى يقال إنه اتقل من الأقوى
إلى الأضعف .

وشىء آخر فى نسيم الصبا وهو أنه أخو المحبين ورسول أهل الهوى
الكتوم ، يقول جميل يخاطب بثينه :

يَقِيكَ جَمِيلٌ "كُلُّ" سَوْءٍ • آمَالِهِ
لَدَيْكَ حَدِيثٌ ؟ أَوْ إِلَيْكَ رَسُولٌ ؟
وَقَدْ قُلْتَ فِي حُبِّي لَكُمْ وَصَّيْبَاتِي
مَحَايِنَ شِعْرٍ ذَكَرْهُنَّ يَطُولُ
فَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَوْلِي رِضَاكَ فَعَلَّمَنِي
نَسِيمُ الصَّبَا يَابِثُنْ كَيْفَ أَقُولُ
فَمَا غَابَ عَنِ عَيْنِي خِيَالُكَ لَحْظَةً
وَلَا زَالَ عَنْهَا ، وَالْخِيَالُ يَزُولُ

وطريقة التشية فى هذا البيت « إذا قامت تظوع المسك منهما » فيها
إيماء إلى ما ذهبنا إليه فى البيت الأول ، وكأنهما يقومان معا ، وكأنه يراها
بعين واحدة ، ويجد ريحهما المتظوع منهما فى لحظة واحدة ، وكأن المقصود
هو حكاية قصة هذا القلب الذى يختلف عن قلوب العاشقين تلك القلوب التى
تخفق لواحدة على حد قول جميل :

يَهْـؤَاكَ مَا عَثَتْ الْفُؤَادُ فَإِنْ أُمْتُ
يَتَّبِعْ صَدَايَ صَدَاكَ بَيْنَ الْأَقْبَرِ

وقوله :

أَصْلِي "فَأَبْكِي" فِي الصَّلَاةِ لَذَكْرُهَا
لِى السَّوِيلِ "مِمَّا يَكْتُبُ الْمَلَكُ

ضَمِنْتُ لَهَا أَلَاءَ أَهْيَسَ بِغَيْرِهَا
 وَقَدْ وَثَقْتُ مِنِّي بِغَيْرِ ضَمَانٍ
 أَلَا يَا عِبَادَ اللَّهِ قَوْمُوا لَتَسْمَعُوا
 خُصُومَةَ مَعْشُوقِينَ يَخْتَصِمَانِ
 وَفِي كُلِّ عَامٍ يَسْتَجِدُّانِ مَرَّةً
 عِتَابًا وَهَجْرًا ثُمَّ يَصْطَلِحَانِ
 يَعِيشَانِ فِي الدُّنْيَا غُرَبَاءِ أَيْنَمَا
 أَقَامَا وَفِي الْأَعْوَامِ يَلْتَقِيَانِ

٥ - يقول امرؤ القيس :

فَقَاضَتْ دَمْعَ الْعَيْنِ مِنِّي صَبَابَةً
 عَلَى النَّحْرِ حَتَّى بَلَ دَمْعِي مِحْمَلِي

قال الباقلاني : « استعانته بقوله « منى » استعانة ضعيفة عند المتأخرين
 في الصنعة ، وهو حشو غير مليح ولا بديع » .

وليس كما قال ، لأن هذا القيد « منى » نص على أن فيض الدمع منه ،
 وهذا وإن دل عليه السياق . إلا أن النص عليه يكون أوقع لأنه يشبه أن
 يكون رأس المعنى لأنه إحضار لنفسه الشاجية ، ونص على تلك الذات
 الحزينة اللاهفة ، ومثله قوله تعالى : « قال رب انى وهن العظم منى
 واشتعل الرأس شيبا » (٥) . لا ريب أن السياق دال على أن وهن
 العظم منه ، لأنه لا يعقل أن يكون المعنى وهن العظم من غيرى ، مع قوله
 بعد ذلك « ولم أكن بدعائك رب شقيا » وقد سبق هذا : « ذكر رحمة ربك
 عبده زكريا » فطرفا الكلام يكشفان المراد جهارا ، ومع ذلك ليس الكلام فى
 غنية عن هذا القيد « منى » لأن هذا القيد أفاض على الكلام فيضا من عميق
 احساسه صلوات الله وسلامه عليه بالوهن والضعف .

وأشار الباقلاني إلى أن قوله « على النحر » حشو لأن قوله « بل » دمعى محملى « مفعن عنه ، وكذلك إعادة الدمع فى هذه الجملة الأخيرة ، وكان يسكن أن يقول : حتى بل محملى .

وليس كما قال . لأن غرض الشاعر ليس هو الإخبار بهذه الحقائق ، حتى يقال له إن هذا اللفظ مفعن عن ذاك ، وإنما هو تصوير جوانب هذا الموقف ، وتشخيص هذه الأحوال ، وقوله : « على النحر » إبراز لصورته وقد بلل دمعته نحره ، وهذه الصورة تذهب تماماً لو حذف هذا اللفظ ، وفى تكرار كلمة الدمع إشارة خفية الى أنه حبس نفسه عليه ولهذا أشاعه فى بيته بهذا التكرار . . . ولو أن انشاعر قال : ففاضت دموع العين حتى بكت محملى ، كما يقول الباقلاني لكان كلاماً مفسولاً كما يقول العلماء لأن هذه النمىات أساسية فى بناء معانى الشعر ، والباقلاني يعلم أن اللغة العالية تصطنع هذا الأسلوب كثيراً فتذكر اللفظة التى قد يظن أن معناها مفهوم بدونها ، ولكن مراجعة الكلام تكشف عن أنها داخلة فى جوهر بناءه .

تأمل قوله تعالى : « فخر عليهم السقف من فوقهم » (٦) وقل : لماذا ذكر الجار والمجرور ومعناه مفهوم من الكلام السابق إذ لا يكون خروى السقف من جهة أخرى ، ومثله قوله تعالى : « وتقولون بأفواهكم » (٧) والقول لا يكون بغير الفهم ، وهكذا تقول : رأيت بهينى ، وسمعت بأذننى ، وكل ذلك له دلالاته التى تذهب بذهابه .

ويأخذ الباقلاني على امرئ القيس فى هذا البيت أيضاً ، تفريطه فى المعنى وتقصيره عن حد الكمال ، حيث كان يجب أن يقول : حتى بل دمعى مغانيم وعراضهم .

وهذا عجيب من الباقلاني لأنه عاب البحرى بالمبالغة فى قوله :

برق "سرى من بطن وجره فاهتدت

بناه أعتاق الركاب الضلل

ولأنه يختار من الشعر المذهب الوسط .

٦ - قال امرؤ القيس :

ألا ربَّ يومٍ لكٍ منهنَّ صالحٍ
ولا سيِّما يومٍ بدارةٍ جلجل

ويقول الباقلاني : « انه خال من المحاسن والبديع خاو من المعنى ، وليس له لفظ يروق ، ولا معنى يروع ، من طباع السوق » .

وليس كما قال ، لأن الشاعر هنا هاجت في نفسه ذكرياته وأيامه ، فاستفتح الحديث بهذه الكلمة الحية المتوترة « ألا » وهي لا تقع في كلام الفصيح إلا مقدمة لأمر ذي بال ، يهيء بها نفس متلقيها ، ويحضرها ، ويستفتح منها نوافذ الحس ، ويوقظ بها غوافي الإدراك ، ثم ذكر هذه الأيام بلفظ التضييل « رب » ليشير إلى أنه يقصد من أيام ذكرياته معهن إلى أندرها وأسخاها ، وأحفلها ، وقوله : « لك منهن » فيه إشارة إلى مراح نفوسهن ، وإقبالهن عليه ، وجريانهن مع الصبوة ، والهوى ، وأنهن هن اللائي مَنَحْن اليوم سخاء وعطاء « لك منهن » فصار يوما ماثلا مذكورا لا ينسى .



٧ - قال امرؤ القيس :

ويومَ عَقَرْتُ للعسذاري مطيَّئِر
فيا عجباً من رَحْلِها المَجْمَل
فظل العسذاري يَرْتَمِينَ بِلَحْمِها
وشَحْحَمًا كهدَّاب الدِّمْقِسِ المَفْتَل

يقول الباقلاني : « ليس في المصراع الأول من هذا البيت الا سفاهته » .

وفي البيت سفاهة كما يقول ولكن السفاهة لا يتردُّ بها الشعر لأنه لو كان كذلك لسقط شعر كثير ، وقد سبق ميل الباقلاني إلى البحرى حين فضل شعر أبي نواس على شعر مسلم مع أن شعر أبي نواس أدخل في السفاهة .

ويقول في الشطر الثانى : « وظاهر أنه يتعجب من تحمل العذارى رحله
وليس فى هذا تعجب كبير ، ولا فى نحر الناقة لهن تعجب » •

وأقول : ليس تعجب الباقلانى من تحمل العذارى رحله ، وإنما هو تعجب
من رحل ناقة المتحمل ، وبينهما قرن ، وتحمل رحلها هذا شاهد منصوب على
نحرها ، وتصوير آخر لهذا الفعل ، وكأنه ذكره مرتين وليس هذا للتوكيد ،
وإنما هو لمزيد التواضيح والتجلية لما يدل على مزيد انهماكه فى غيّه •

ثم إن نحر المطايا للعذارى فيه تعجب ، وليس كما قال الباقلانى لأنه ليس
نحرا لِلتَّقْرِى ، وإنما هو نحر للعبث واللهو ، وقُلَّ أن نجد فى الشعر ،
والتعجب من النادر لا ينكر •

ويذكر الباقلانى أن البيت الثانى « يعدة الناس حسنا ويعدون التشبيه
مليحا واقعا » •

ويسكت الباقلانى عن بيان وجه الحسن فيه مع أنه لا يعجزه أن يشير
إليه ، لأن البيت يموج به لأنه يموج بالحركة الناشطة ، ويزخر بالأعيب
وأعاليث هاتيك الناهدات ، والمضارع فى قوله « يَرْتَمِينَ » يشخص صورة
فياضة سخية مرحة بالغة فى نشاط النفس وانبساطها •

ولكن الباقلانى أخذ يتوسم ما يكدر به صفو هذا البيان فنبّه إلى أن
اللحم مُعَرَّف ، والشحم مُنكر ، ثم إنه شبه الشحم ، ولم يشبه اللحم ، وهذا
ليس من إعطاء الكلام حقه ، وليس من جيد الصنعة ، وليس هذا بالوجه ،
لأن تنكير الشحم من دقيق الصنعة ، وذلك لتهيئته لهذه الصفة التى وصف
بها ، وهى الجار والمجرور « كهذاب الدِّمَقْسِ » ولو عرّف الشحم لم يتأت
له هذا الوصف الا من وجه آخر • ثم إن الشاعر اذا وجد شيئا فى الشحم
يحتاج البيان عنه إلى التشبيه ، ولم يجد حاجته الى التشبيه فى ذكر اللحم ،
فلا يجوز أن يقال له : لماذا شبهت هذا دون ذاك ، لأن التشبيه يؤتى به حين
لا يكون هناك طريق للإبانة عن شىء فى الم شبه إلا بهذا التشبيه • ولو شبه
اللحم من أجل تعادل الكلام فقط لكان ذلك عيبا فى الكلام وتكلفا فيه •



٨ - قال امرؤ القيس :

ويوم دخلت الخدر خدر عنيزة
فقلت لك الويلات إنك مرجلي

تقول وقد مال الفيض بنا معاً
عقرت بعيري يا امرأ القيس فانزل

يقول الباقلاني : قوله « دخلت الخدر خدر عنيزة » ذكره تكراراً لإقامة الوزن ، لا فائدة فيه غيره ، ولا ملاحاة ولا روتق ، وقوله في المصراع الأخير من هذا البيت « فقلت لك الويلات إنك مرجلي » كلام مؤنث من كلام النساء نقله من جهته إلى شعره ، وليس فيه غير هذا ، وتكريره بعد ذلك « تقول وقد مال الفيض » يعنى قتب الهودج بعد قوله : « فقلت لك الويلات إنك مرجلي » لا فائدة فيه غير تقدير الوزن ، وإلا فحكاية قولها الأول كاف ، وهو في النظم قبيح لأنه ذكره مرة « فقلت » ومرة « تقول » في معنى واحدة وفصل خفيف .

وهذا كله على غير وجهه ، وميل على الشاعر وإطفاء لشعره .
ولو اتجه الباقلاني إلى استخراج دقائق هذا الشعر لوقع على كثير مما نعلم وما لا نعلم ، لأن للرجل ذوقاً في فهم الكلام ، ولكنه الموقف المسبق .
وأول ما تراه في هذين البيتين ذلك التلامح الذي بينهما وبين « ويوم عقرت للعداري مطيتي » . كلاهما يبدأ بذكر لفظ : « يوم » منكرًا مسبوقًا بواو « رب » ، يأتي بعده الفعل الماضي . وهذا مؤذن بينهما على التذكر ، وتعداد الأيام الصالحات « ألا رب يوم لك منهن صالح » ثم ترى في كل يوم حدثاً ترتب عليه شيء نسقه بالفاء ، هناك عقر الناقة ونسق عليه « فيا عجا من رحلها المتحمل » وهنا مفاجأة عنيزة وترتب عليه « فقلت لك الويلات . . » وهذا من دقيق السبك ، وجريانه على وجه مؤذن باستوائه وتقارب نسجه .

وليس للباقلاني وجه في نفى الفائدة في هذا التركيب « الخدر خدر عنيزة » لأنه من جليل الصنعة ، وحرر الكلام ، وذلك أن خدر عنيزة يقع بياناً للمراد من الخدر ، وتحديدًا له ، بعد ما يخامر النفس ما يخامرها من لفظ الخدر ، هكذا بعمومه ، والشاعر يروى أقاصيص أيام له من النساء

صالحات ، وحين يقول في سياق هذا « ويوم دخلت الخدر » لابد أن تتشوف النفس تشوفا لمعرفة صاحبة هذا الخدر ، ولمعرفة القصة التي احتفظ بها هذا الالهى كثير الأقاويص . ولهذا يحسن أن يسكت القارىء هنا سكتة خفيفة لإشاعة هذا التشوف ، وإشباع النفس بهذه المخامرة ، فإذا قال : « خدر عزيزة » وقع من النفس موقعا متمكنا ، وهكذا كل شىء يكون بعد الاستشراف إليه ، وهذا أسلوب شائع في الفصح الجزل ، وهو من عناصر بلاغة العربية التي وقف عندها أهل العلم كثيرا ، وذكروا أن هاتيك الدقائق التي وراء أمثال هذه الصياغات ، هي جوهر بلاغة الشعر ، ولا تنالها إلا ألسنة أقوام طُبعوا عليها ، فكيف يسحوها الباقلائي بهذه القسوة .

وقوله : « لك الويلات » كلام مؤث كما يقول الباقلائي ، ولكنه واقع بالغ لأن الشاعر أنطق به صاحبه ، فهو كلامها ، وهو الأشبه بها .

وهذا واضح ، ثم فيه شىء لا يخفى على الباقلائي ، وهو ما يتضمنه من الإشارة إلى فزعها من تقحمة وجارته ، ورميها بهذا في وجهه ، وهذه النقاء في قوله : « فقالت » مؤذنة بأنها ما إن رآته في خدرها حتى ارتاعت فقالت له هذا وفي طي عبارتها ما يدل على إنكارها فعله ، تأمل التقديم في قوله « لك » وكيف جابته وحددته وخصصته ، ثم كيف جمعت الويل ، ولا ريب أن أمراً القيس لم يكن ليحكى دخوله هذا الخدر ، ويعده من أيامه لو أنه خدر امرأة غير متصونة ، لأن دخول خدر المرأة المبذولة مما لا يذكره شاعر كان ملك الناس ، وشعره ملك الشعر ، وإنما كان امرؤ القيس كلفاً دائماً بأن يلهى العفيفة عن عفافها ، والمثقلة عن حملها والمرضع عن وليدها ، لابد أن تكون عزيزة هذه قد أفزعها كما قلت تجاسره ، ولا بد أنها قد رمت بقولها : « لك الويلات » من احساس حاد ، ورفض متوتر لهذا السلوك .

والبيت الثانى الذى يعده الباقلائي تكرارا لهذا البيت وأنه لا فائدة فيه ، فيه فائدة جليلة ، وفيه دققة بيانية لا تقع إلا لمثل امرئ القيس ، وهى هذا الاستئناف بالفعل المضارع : « تقول » وهذا الاعتراض بالجملة الحالية بين القول والمقول « وقد مال الغيظ بنا معا » .

أما الاستئناف بالفعل المضارع فهو قطع لقولها الأول : « فقالت »
وإشارة إلى أنه - أى القول الأول - قد مضى مع حدث المفاجأة ، ودخول
الخدر .

وأن الثانى قول فيه حضورها ، وإقبالها ، وكأن زمنا قد مضى بين
الفعلين استأنسها فيه الشاعر . وهذا الاعتراض - « وقد مال الغبيط بنا
معا » - والذي حرص الشاعر على أن يخبرنا به قبل مقول القول ، يرشح
ما نزعناه من أنه مضى زمن بين الفعلين « قالت » فى الأول ، و « تقول » فى الثانى ،
وأنه أذهب فى هذا الزمن وحشتها وأنها قاربت وأفسحت له ، تأمل قوله :
« وقد مال الغبيط بنا معا » وفى الفعل الماضى الواقع فى مقول القول :
« عقرت بعيرى » إشارة إلى أنها قالت هذا بعد ما رافقها فى خدرها على
بعيرها زمنا .

واقراً البيتين بعد هذا :

فقلت لها سبرى وأرخى زمامه
ولا تبعدينى من جنالك المثلل
فمثلك حبلى قد طرقت ومترضع
فألهيته عن ذى تائم محسول

تأمل الشطر الثانى من البيت الأول تجد القرب والمخالطة التى أشار
إليها بمدلول الجملة الاعتراضية - « وقد مال الغبيط بنا معا » - . وتجد
البيت الثانى مشيراً إلى استئناسه الذى استخرجناه من الاستئناف بالفعل
المضارع « تقول » وبهذا لا يكون قولها فى البيت الأول « فقالت لك
الويلات » مغنياً عن قولها فى البيت الثانى « تقول وقد مال ... » كما
يقول الباقلانى لأنهما موققان مختلفان تماماً .

وامرؤ القيس كان كثيراً ما يتحدث عن رياضته للعصية ، أو التى تتعذر
عليه « وتألوا حلفة لم تحلل » وهو بهذا يشير إلى أنه يقصد إلى المصونات ،
وأنه ببراعته ، وأعابيته يصل منهن إلى ما يريد . تأمل ماذا قال لعنيزة
« فمثلك حبلى .. » وهل هناك وجه لأن يذكر لها الحبلى والمرضع إذا كانت
قد لقيته لقاء الرضا ؟

وامرؤ القيس في أكثر أعايثه هذه إنما يطعن العفاف المهتز ، والحصانة
غير المكيّنة ، ويثبّين أنها سرعان ما تتمزق أستارها إذا خولطت هذه المرأة ،
ورميت برفيق السوء .

وقد تبذل مع عنيزة في الأبيات اللاحقة أقبح ما يكون التبذل ، وذكر
لها صورا عارية مفضوحة ، وساعدته لغة موالية لينة يرمى لسانه منها حيث
يشاء ، وخيال بارع في التصوير ، وافصح جرىء عن تلك الصور التي اعتاد
أن يقولها في شعره في طلاقة لا حدود لها ، وصراحة لا يشوبها شيء من
التصون ولا شيء من الحياء .

وليس في هذا اللون شيء من الصبوة ، ولا شيء من العواطف وإنما هو
التهتك والفجور ، تأمل كلامه مع عنيزة وبيضة الخدر ، لا تجد كلمة واحدة
منبئة عن عاطفة حب .

ومن الدلالات الأكيدة على بلوغ الوعي بجوهر الشعر في وجدان هذه
الامة درجة عالية وضعّهم هذا الشاعر على قمة الإبداع الشعري ، مع أنه
كما ترى منفلت من كل قيمة إلا أنه برع براعة فائقة في الإبانة عما أراد أن
يبين عنه ، وأزال كل عائق يعوق بيانه في العبارة عن أحوال نفسه ، حتى
استطاع أن يفرغ هذه النفس في شعره افراغا كاملا آمينا ، ، تاما ، تشفي
عنها لغتها شفوفا لا تكدره كلمة واحدة ، تحاول أن تستر خسيّة من
خسائس تلك النفس .

وبعد هذا تنتقل إلى لغة ثانية في هذه القصيدة وهي خطابه فاطمة حيث
ترى امرأ القيس متصونا يخاطب بلسان العاشق الضارع ، الصاغر ،
المتوسل :

أفاطم مهلاً بعض هذا التدكّل
وإن كنت قد أزمعتِ صرعى فأجملِي
أغمرّك مني أن حبّسك قاتلي
وأنتك مهماً تأمرِي القلبَ يفعلِ

تأمل هذا الكلام تجد الشاعر فيه يستعطف صاحبه بما ملكت من أمره،
وأن سلطانها على قلبه قد أغراها به .

وهذا كلام غريب ، لم يقل شيئاً منه وهو يخاطب عزيزة ، أو بيضة
الخدر ، والذي قاله هناك من عَرَامات فجوره ليس له ظل هنا البتة . بل
إنه يزعم هنا أنه رجل مُتَصَوِّن لا ترى فيه صاحبه خليفة مذمومة .
« فان كنت قد ساءتكم مني خليفة »

فَسَلِّ ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكَ تَسْلُ

وكأنه يعرض هنا نموذجاً آخر للمرأة ، هي المرأة الجديرة بحب الرجل
وعواطفه ، وتهالكة ، وهي ذات الحصان الحصين ، والعفاف المنيع ، لا تلك
التي يروضها فتذل بعد استصعاب ، وتتناقد بعد تأب . هو هنا لا يخدش
حياء من يخاطبها ، وكأنه أمام عفاف حصين رصين ، وهناك أمام عفاف
ما يلبث أن ينهار . ثم إن هذا العفاف وحده هو سياج المرأة ، وليس الأهوال
والأحراس من مناعة القوم أو هيتهم ، وكأن امرأ القيس بهذا يكشف عن
معادن الأخلاق زيفها ، وأصيلها .

وبهذا يسقط ما اعترض به الباقلاني من أن خطابه لفاطمة يتناقض مع
سابق شعره ، لأنه في خطاب فاطمة أعطاها حقها في الخطاب والتكريم ،
وتأدب في حضرتها أدب الرجل الشريف ، الذي لا تكون منه خليفة تسوء ،
بينما هو في خطاب عزيزة يعرض لها صوراً ساقطة ساخرة ، عرضاً كأنه من
خلال صفاء لفته يَرى بالعين ، أو قل هو أكثر دقة وانتقاء وصفاء مما يَرى
بالعين ، وكذلك حاله مع بيضة الخدر التي لم يحفظ لها حرمة حين فاجأها
« لدى الستر » وقد نضت لنوم ثيابها ، ثم يعصمها منه عفاف ولا أهوال
معشر حِرَاصٍ على دمه .

وكان امرؤ القيس ذا براعة بارعة في تحديد الفروق بين طبائع هؤلاء
اللائئ يتهتك معهن ، وتحديد الفروق بين المواقف ، فإن كانت عزيزة قد
صاحت في وجهه « لك الويلات » مع أنه قد فاجأها في خدرها فحسب ،
فإن التي فاجأها لدى الستر وقد نضت لنوم ثيابها ، قالت له : « يمين الله

ما لك حيلة» وكأنها تعتذر عنه ، وأن الذي هو فيه طبع له طبع عليه وخيم ،
ونفس هكذا خلقت ، فلا حيلة له فيما يفعل ، ولن تذهب عنه غوايته ،
فلا قيمة للوم ، ولا تعنيف ، ولا تمنع « فقامت بها أمشي تجر وراءنا » وكأنه
قد ألفها وألفته ، وليس من هذا شيء في مخاطبة عزيزة :

فجئت وقد نضت لنوم ثيابها
لدى السرير إلا لبسة المتفضّل

فقالت يمين الله مالك حيلة
وما إن أرى عنك الغواية تنجلي

فقمت بها أمشي تجر وراءنا
على إثرنا أذيال مرط مرجّل

وتصرفات امرئ القيس في اللغة تصرفات عالية صارت الكلمات عنده
كأنها سنا ضوء لا تحجب وراءها خاطرة ، وإن سحت خاطفة ، ولا تدع من
صوره الخصبة الزاخرة شيئاً إلا أبانت عنه ، أحسن ما تكون الإبانة .

استمع إليه وهو يخاطب فاطمة: «أفاطم مهلاً بعض هذا التدكّل» وكيف
بدأ خطابها بهذا النداء المشعر بقربه منها ، والنداء بالهمزة إنما يكون للقريب
المقطن ، ثم هذا الترخيم ، الذي يعطى الكلام وجازة ، ويجعله أقرب إلى
الهمس والسرار ، ثم هو دال على الدلال والمرحمة ، وقد استخرج النحاة
سراً ومعناه في هذه التسمية الاصطلاحية الرائعة « الترخيم » والرحمة بالخاء
المعجمة كالرحمة بالخاء المهملة وهي أقرب إلى المحبة واللين ، هكذا قالوا^(٨)

والمهم أن امرأ القيس من اللفظ الأول أنبأك عن فاطمة هذه نبأ هو أن
لها منه ما ليس لغيرها ، فلم يناد غيرها في القصيدة ، وإنما كان يمتنهن
بالتقحم والمفاجأة ، وإزالة الحرمة والحشمة ، فيدخل خدر هذه ، وستر تلك ،
وكانهن عنده دمي يتمتع بهن « بلهو غير معجل » .

ومجئ كلمة « بعض » مضافة إلى التدل في دلالة على أنها أصابت

(٨) ينظر الصحاح ج ٥ ص ١١٢٠

من نفسه ما أفسح لها كل الإفصاح في التدلل ، والتمنع ، والصدد ، وكل ما يثتاع به .

واستعمال الشرط في المصراع الثانى ، واختيار لفظ « إن » الدال على أن ذلك مما لا ينبغى أن يقطع به ذو مرحمة ، ومجىء الماضى بدل المضارع فى قوله : « كنت قد أزمعت » و « قد » التى للتحقيق ، وأن ذلك منها عزيمة لا رجعة فيها ، ثم ايقاع جواب الشرط هذه الكلمة المتلطفة المسترحمة « فأجملى » كل ذلك فيه ما ترى من هواجس الشاعر . .

والبيت الثانى كأنه متابعة لتحليل ، وتعليل هذا الإفراط فى التدلل ، الذى لا يطالبها بالكف عنه ، وإنما يطالبها بما يطيقه منه ، وهو بعضه ، وقوله : « أغرك منى » فيه دلالة على تنامى إحساس الشاعر بفراط دلالتها الذى بدأه بقوله : « مهلا بعض هذا التدلل » وهذا الاستفهام الدال على التحقيق بداية رحلة يتدسس فيها فى نفس صاحبه ليعرف قصته فى داخل هذه النفس .

وهكذا نجد الشاعر قد أقام كلماته على ينايع من المعانى الثرة المتضاربة فى نفسه .

وانظر الى هذه الكلمات الوضيئة التى أبانت عن امرأة كأنها من حوريات الفرديس : « بيضة خدر » وقالوا : ان امرأ القيس أول من شبه النساء بالبيض ، والبراعة الفائقة فى هذه الكلمة ليست فى تشبيه المرأة بالبيضة ، وإنما فى إضافة البيضة الى الخدر ، لأن الخدر لا ينسب اليها البيض الذى يعرفه الناس . وبهذا تثير هذه الإضافة إحساساً بالغربة والمفاجأة ، والطرافة أيضاً ، لأن بيضة الخدر بيضة غريبة طريقة عجيبة ، وكما أنها ليست من البيض الذى يعرفه الناس هى أيضاً ليست امرأة من النساء اللاتى يعرفهن الناس لأن الناس لا يعرفون امرأة بيضة . وكل هذا مما يلقي على مراد الشاعر مشاعر تفيض حتى يصير من الممكن أن تتخيل هذه المرأة من بنات النجوم التى كانت من سبايا المارد الجبار حين غزاها كما يقول الأخطل الصغير .

وقوله « لا يرام خباؤها » تجد الجزالة فيه في استعمال كلمة « يرام »
وبناؤها للمجهول ، أى لا يستطيع كائن من كان أن يتوجه ولو بخياله وركوم
نفسه - أى طلبها .

والروم عند النجاة حركة مختلطة مختفأة ، والمرأة التى أحكم
امرؤ القيس أوصافها ، من حيث الجمال ، ومن حيث الصون وعظيم الهيبة
والمنعة ، وأنها لا يرام خباؤها - أى لا تتجه نحوها حركة مختلطة مختفأة ،
يعود امرؤ القيس ويفاجئنا بأنه تمنع « من لهو بها غير معجل » وتأمل كلماته ،
لم يقل رأيتها ، ولا حادثتها ، ولا خالطتها ، وإنما قال « تمتعت » وأشبع
حاجاته ، واللغة هنا توحى ولا تصرح إذ المقصود هو غاية الجسارة والمغامرة ،
والركانة لأن التمتع غير المعجل مع من هذه حالها لا يكون إلا ممن كان
لا يخامره الخوف .

وهكذا تجد نسيج الشعر منه التركيب ، والدقة ، والتضارب بمقدار
ما فى الكلمات من الوضوح ونصاعة البيان ، وهذا وغيره كثير جدا فى هذه
القصيدة ، وهو الذى أغرى الأوائى بتعليقها ، مع أن فيها من السقوط
والفجور ما ترى ، ومع أن القوم كانوا أهل حفاظ ، وأحمى خلق الله أنفا
وأغيرهم على امرأة ، ومع هذا علقوا هذا الرجز على يتهم الذى عظموه ،
وخبر تعليق هذه القصيدة وحده يحدد مذهب الأوائى فى نقد الشعر بل
ويشرح أصول هذا المذهب وذلك باستخراج العناصر التى بنى عليها
ما استجادوه . ولو كانوا يقيمون أى حساب للغرض الذى قيل فيه الشعر
ما ذكروا هذه القصيدة ، ولا رواه الرواة ، وإنما ينظرون إلى حكمة بنائها ،
ودقة سبكها ، ووفرة خصوصياتها ، وثراء ألفاظها ، وبراعة كلماتها وما هو
من هذا الباب الذى تراه فى استعمال المضارع فى « تقول » والماضى فى
« عقرت بعيرى » ، والإضافة فى « بيضة خدر » والحال فى قوله « غير
معجل » وما إلى ذلك مما هو من باب استثمار اللغة وأحوالها ، وأجرائها على
سليقتها ، وسياستها سياسة عالم بجوهرها ، فيشير بذلك كله معانى شريفة
ومرامى نبيلة ، ليست من الغرض العام فى شئ ، وإنما هى صور المعانى ،
وطرائق الإحساس بها ، وأحوال انبثاقها .

وقد أغفل الباقلاني هذا ، وهو عالم به وبأجل منه ، وقد وصف شعر
امرىء القيس أوصافا تفذت الى جوهره ، كقوله فيه :

« وتعلم أنه قد أبدع في طرق الشعر أمورا اتبع فيها ، من ذكر الديار
والوقوف عليها ، إلى ما يصل بذلك من البديع الذي أبدعه ، والتشبيه
الذي أحدثه ، والمليح الذي تجد في شعره ، والتصرف الكثير الذي تصادفه
في قوله ، والوجوه التي ينقسم إليها كلامه ، من صناعة وطبع ، وسلاسة
وعفو ، ومتانة ورقة ، وأسباب تحمد ، وأمور تؤثر وتحمد » .

وقبل أن أنهى هذا البحث أشير إلى ما علقه الباقلاني على هذه الأبيات :

ولَيْلٍ كموج البحر أرخى سُدُولَهُ

علىَّ بأنواع الهموم لِيَبْتَلى

فقلت له لِمَا تَطَى بِصُلْبِهِ

وأردف أعجازا وناء بكلـكـل

ألا أيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ ألا انجلى

بصبح وما الإصباحُ منك بأمثل

قال الباقلاني : « وكان بعضهم يعارض هذا بقول النابغة :

كَلَيْنِي لَهْمٍ يَا أَمِيمَةَ نَاصِبٍ

ولَيْلٍ أَقَاسِيهِ بَطَى الكواكب

وصَدْرُ أراح اللَّيْلُ عازب هَمِّهِ

تضاعف فيه الحزنُ من كل جانب

تقاعَسَ حتى قَلْتُ ليس بمنقُض

وليس الذي يرعى النجوم بآيب

وقد جرى ذلك بين يدي بعض الخلفاء فقُدِّمت أبيات امرىء القيس ،
واستُحْسِنَتْ استعارتها ، وقد جعل ليل صدرا يثقل تحييه ، ويثبطىء تقضييه ،
وجعل له أردافا كثيرة ، وجعل له صلبا يمتد ويتناول ، ورأوا هذا بخلاف

ما يستعيره أبو تمام من الاستعارات الوحشية البعيدة المستكرة ، ورأوا أن الألفاظ جميلة .

واعلم أن هذا صالح جميل ، وليس من الباب الذي يقال : إنه متناه عجيب ، وفيه إلمام بالتكلف ، ودخول في العمل » (٩) .

وقول الباقلاني : انه « ليس من الباب الذي يقال انه متناه » حق لأن باب التناهي هو الإعجاز ، وكان هذا حبه إلا أنه قال « وفيه إلمام بالتكلف ودخول في العمل » وهذا مالا نجد في هذه الأبيات . وإنما نجد فيها شعراً نادراً ، وتصويراً بارعاً ، وقد نبه الأستاذ محمود شاكر إلى تصويب في بيان متعلق الجار والمجرور « بأنواع الهموم » ورأى أن أنواع الهموم في كثرتها وتدافعها لا تشبه أن تكون متعلقة بـ « أرخى سدوله » كما هو مقتضى المعنى الشائع ، وإنما الأ شبه بها أن تكون متعلقة بفعل محذوف هو صفة الليل أي ليل يموج بأنواع الهموم موجاً كموج البحر ، وعليه يكون الموج في قوله : « كموج البحر » ليس اسماً للموج ، وإنما هو مصدر شبه به ، فالليل تموج فيه الهموم وتمور وتتدافع وتتهالك لتعود في طغيان وقهر كما يموج الماء في البحر ، ويتدافع ، ويتهالك في ضراوة وشراسة ، وعقب الاستاذ على هذه اللمحة الدقيقة التي أجرت علاقات الكلم على سجيتها في هذا البيت بقوله :

« وهذا أحق بامرئ القيس ونباله معانيه ، ومن تأمل عرف ما فيه من الروعة والإيجاز واللمح البعيد القريب للمعاني المختلفة » (١٠) .
وقوله :

فقلت له لما تمطى بضـلـله

وأردف أعجازاً وناء بكلـكل

ذكر عبد القاهر أن الاستعارة فيه من شريف الاستعارات ، لأن الصور فيها تلاحقت ، وتنامت ، لما جعل الليل ضللاً يتمطى ، أتبع ذلك ذكر الأعجاز المترادفة ، ثم الكلكل الذي ينوء به ، فاستوفى كما قال عبد القاهر جملة أركان الشخص ، أي أنه صيّر الليل شخصاً تام الأحوال ، والمراد بالشخص هنا

(١٠) طبقات فحول الشعراء ج ١

(٩) اعجاز القرآن ص ١٨٠ - ١٨١

ما يشخص للبصر ويراه ، وليس الإنسان . وقد أقام الليل في صورة غريبة ، ظهر "تمطى" ، وأعجاز "تلاحق" ، وكأن امرأ القيس نسج هذه الصورة من خيوط همه ، وأقامها كما أحس ليله فياضاً بالرعب والفرع ، ويومئ عبد القاهر إلى أن الشاعر استمد هذه الصورة من حسه ، وجعل كل جزء منها انعكاساً لحال من أحوال نفسه ، وأن امرأ القيس لم يتنها تحييراً وتميقاً وإنما أمدّها على وفق ما أحس هذا الليل « وراعى ما يراه الناظر من مواده ، إذا نظر قدّامه وإذا نظر إلى خلفه ، وإذا رفع البصر ومكده في عرض الجو »

وفي هذا البيت من شريف صنعة البيان أشياء ، منها وقوع هذا التشخيص التام ليل فصلاً بين القول ومقوله ، وكأن الشاعر بادر بوضعه في هذه الصورة بين عينيه ليرمى في وجهه بهذا الكلام المحتد : « ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى » تأمل كلمة « ألا » وتكرارها ، ودلالة ذلك على وفرة ما يجد الشاعر من ضيق وضجر ، ثم هذا النداء الذى يليه الأمر .. وأهل الصنعة يذكرون أن من دلائل العناية بالأمر وتأكيده أن يسبق بنداء لإحضار المأمور ، وتهيته ليفرغ الكلام في وعى حاضر ، والنداء هنا مسبوق بـ « ألا » التى لا يستفتح بها إلا ما له خطر وبال ، وبهذا ترى تراكب العناصر وتكاثفها ، وتكاثفها ، ليفصح بها الشاعر عن مكنون نفسه .

ومن شريف صنعة البيان فيه تقديم كلمة « قلت » على « لماء » الحينية وهى جوابها ، والأصل لما تطفى بصلبه قلت له ألا أيها الليل .. كما قال تعالى : « ولما فصلت العبر قال أبوهم » وتقديم القول هنا لأنه رأس المعنى . والغرض الذى هو نصبة الكلام أن يقول ليل هذا القول الكاره الداكن « ألا أيها الليل الطويل » .. « وما الإصباح منك بأمثل » ..

والأصل فى الفاء الداخلة على قوله : « فقلت » أن تكون داخلة على « لماء » الحينية أى فلما تطفى قلت له ، كما فى قول الشماخ :

* فلما شراها فاضت العين عبرة *

وهى تعنى ترتيب هذا على الذى قبله ، أى ليل يموج موجاً كموج البحر فلما تطفى قلت له ، ولهذا دخلت على لماء الثانية فى قوله تعالى فى سورة يوسف : « ولما فصلت العبر قال أبوهم

انى لأجد ربح يوسف ، لولا ان تفندون . قالوا تالله انك لفي ضلالك القديم .
فلما ان جاء البشير القاه على وجهه » (١١) . . الفاء فى الثانية مؤذنة بالترتيب
وهذا واضح ، إلا أن هذه الفاء الداخلة على « قلت » فى البيت الذى معنا
لا تفيد ترتيب القول على شىء سبقه لأن القول مرتب على ما بعده ، « لما
تمطى بصلبه » لأنه مقدم عن تأخير ، وإنما هى هنا لترتيب غرض من أغراض
الكلام - أى معنى تام وموقف متكامل على ما بعده ، فالمرتب هو جملة
ما بعدها من التمطى والقول على جملة ما قبلها من موج الليل بالهموم كموج
البحر ، وهى هنا كالواو التى يقال فيها إنها لعطف القصة على القصة ، والفرق
بينهما أن الفاء فيها معنى زائد وهو الترتيب ، والواو لمطلق الجمع ،
والباقلانى لا تخطئه هذه الدقائق لأنه فطن إلى ما هو أخفى وأجل ، ولكن
ميله على الشعر هو الذى دعاه إلى أن يقول « وفيه إلمام بالتكلف ودخول
فى العمل » .



الفصل السابع

الباقلاني .. وقصيدة « أهلاً بذيكم الخيال المقبل »

أما نقده لقصيدة البحترى فيجدر أن نشير إلى أمر مهم قبل الوقوف مع الباقلاني في نقدها ..

هذا الأمر هو أن الباقلاني كان يدرك الفرق الفاتت بين شعر امرئ القيس وطبقته من جهة ، وشعر البحترى وطبقته من جهة أخرى . وأن هذا فن يتميز بخصائص وأحوال تجعله شيئاً غير ذلك . وأهل الصنعة يعرفون هذا ويفصلون بين « طبائع الشعراء من أهل الجاهلية وبين المخضرمين وبين المحدثين » (١) .

وهذا الفصل قائم على أشياء كائنة في الشعر ليست هي في قرب الألفاظ ورقتها وعدوبتها ، لأن في شعر الجاهليين وخاصة زهيراً والناطقة وامراً القيس والأعشى ما يبلغ الغاية في رقة اللفظ وعدوبته ووفرة مائه . كما أنها ليست في المعاني التي جاءت بها حضارة العصور ، لأننا لم نجد القدماء يعولون على هذا ، وإنما هي في نسيج الشعر نفسه ، أعنى طرائق نسق الكلام فيه ، وكيف كان يستثمر أهل الطبع من شعراء الجاهلية الأحوال اللغوية استثماراً يجعلها حافلة غنية يانعة في أشعارهم ، وكيف كانوا

(١) اعجاز القرآن ص ١٢٥

بضمرون دقائق معانيهم وراء تلك الأحوال ، وكيف أقاموها على ينايع معانيهم المنبثقة من قلوبهم ، فإذا أمعنت في أدوات الربط وجدت لها تصاريح تثير فيها أحوالا وأغراضا ومرامي هي من جوهر الكلام ، وكذلك إذا أمعنت في صيغ الأفعال وتنوع هذه الصيغ وفق الأغراض وجدت وراء هذا التنوع من جليل المعاني ما يبهر ، وقل مثل ذلك في ترتيب الكلمات وجعل بعضها بسبب من بعض ، وكيف تشتقى ضروب الروابط وأحوال النّسب ، وكيف يُدار عليها الكلام .

وقد حاولنا أن نشير إلى شيء من ذلك في بعض أبيات امرئ القيس وهو كثير موفور ، وإذا لم نجد فيما قلناه ما يغريك بهذه الطرائق فَرُدَّ ذلك إلى ضعف محاولتنا وعجزنا عن الكشف عن ودائع هذا الباب ، واحذر أن تسىء الظن بالباب نفسه فيضيع منك علم جليل .

ثم إن استثمار هذه الأحوال اللغوية كائن في الشعر كله ، إلا أنه يتسع في تفاوته اتساعا تتمايز فيه العصور ، وتتمايز فيه الأفراد ، ويبقى بعد ذلك المدى بعد المدى ، ينتهي عنده الوسع وتستوى الأقدام في العجز ، ويبقى توظيف الأوضاع اللغوية واستثمار أحوالها مفصحا عن أرحب المعاني ، وأنبل الأحوال وأجلها وأزكاها .

وقضية الإعجاز من هذا الوجه تعد عند عبد القاهر ذروة الدراسة النقدية من حيث هي دراسة تتوخى تحديد طبقات الكلام وتنزيله في منازل مؤسدة ذلك على التعرف الدقيق على أسرارهِ ولطائفه المستكنة في دقائق صنعته ، ثم لا بد أن تكون واعية لمعرفة طبقات هذه الأسرار ، واللطائف ، وأن منها ما يعلو بعضه بعضا غزارة ورحابة ، وأنها هي الفصل القاطع في باب المفاضلة .

وكان عبد القاهر يرى أن شعر البحتری - وهو رأس المحدثين - تتراءى فيه هذه الشذرات البارة من أحوال الأوضاع اللغوية ، جارية على سليقتها ، واقعة مواقعها الشرّة وفق الأغراض والمقاصد ، ولكنها لا تتكاثر تكاثرا يملأ النفس ، وإنما تجدك في حاجة إلى مداينة كثير من شعره حتى تقع على ما يقضى له بالبراعة في هذا الباب .

وهناك من الشعر ما ترى هذه الأحوال تتوافد عليك وتهجم ، وتملا قلبك ، وعقلك ، حتى تعرف من البيت الواحد مكان الرجل من الفضل .

قال عبد القاهر :

« واعلم أن من الكلام ما أنت ترى المزية في نظمه والحسن كالأجزاء من الصَّبْغ تتلاحق ، وَيَنْضَمُّ بعضها إلى بعض حتى تكثر في العين ، فانت لذلك لا تكبر شأن صاحبه ولا تقضى له بالحدق والاستاذية ، وسعة الذَّرْع ، وشِدَّة المُنَّة حتى تستوفي القطعة ، وتأتى على عِدَّة آيات وذلك ما كان من الشعر ما أنشدتك من آيات البحري » - وقد أنشد للبحري ما توافوه بالحسن ، وتشاهدوا له بالفضل - ثم قال :

« ومنه ما أنت ترى الحسن يهجم عليك منه دَفْعَة ، ويأتيك منه ما يملأ العين غرابة ، حتى تعرف من البيت الواحد مكان الرجل من الفضل ، وموضعه من الحدق ، وتشهد له بفضل المُنَّة ، وطول الباع ، وحتى تعلم ان لم تعلم القائل أنه من قِبَلِ شاعر فحل ، وأنه خرج من تحت يد صَنَاع ، وذلك ما إذا أنشدته وضعت فيه اليد على شيء فقلت هذا هذا ، وما كان كذلك فهو الشعر الشاعر ، والكلام الفاخر ، والنمط العالي الشريف ، والذي لا تجده إلا في شعر الفحول البُذِّل ، ثم المطبوعين الذين يُلهمون القول إلهاما » (٢) .

وأحسب أن هذا الكلام البارع من هذا العالم الجليل يصف الفرق بين الشعر الجاهلي وشعر المحدثين ، وأن الجاهليين هم المقصودون بقوله : « والذي لا تجده الا في شعر الفحول البُذِّل ، ثم المطبوعين ... » وأن الشعر الجاهلي هو المقصود بقوله : « الشعر الشاعر ، والكلام الفاخر ، والنمط العالي » .

وكان الباقلاني يقول في الفصل بين الشعر الجاهلي وشعر العصور التي تلت إنه فصل « لا يشتبه على ذي بصيرة ، ولا يَخِيلُ عند أخى معرفة » (٣) والبصيرة ، والمعرفة المتاحة لنا الآن هي تفتيش الكلام ، وتقليته ، واستخراج الأحوال اللفظية ، والتركيبية المفصحة عن سرائر النفوس .

(٢) دلائل الامجال ص ٧٠

(٣) امجاز القرآن ص ١٢٥

ومن فضول الكلام أن نشير إلى أن خصوبة هذه الأحوال اللغوية ليس منبعها الفهم ، وإنما منبعها العقل الحي ، والقلب الحساس ، الذي هو منبع معانيها النبيلة ، وأحوالها الشريفة ، لأنه لا أناقة في صياغة يطرحها قلب جامد ، أو ترمى بها نفس خاوية ، والبراعة اللفظية وحدها ، لا تقدم ولا تؤخر ، لأننا قلنا أن هذه الأحوال اللغوية لا قيمة لها إلا بمقدار ما تفصح به ، وتبين عنه .

وعبد القاهر يعلم أن كل كلام عربي مؤسس على أوضاع لغوية لا محالة ، إلا أنها لا يعتد بها ما لم تكن قد عبّئت بما في صدر قائلها ، وما لم تكن قد أفصحت عن الغرض الذي يؤم ، والمعنى الذي يروم .

قلنا إن الباقلاني يعلم أن البحرى إنما يوازن بطبقته كأبى تمام وابن الرومى ، وأنه لا يوازن بامرىء القيس ، وأن الفروق الكائنة بين شعر العصور المختلفة والتي تقع عليها بالمدارس والمراجعة فروق عزيزة ، وبعيدة ، وإنما تستجيب لمن « ينقدون الحروف ، ويعرفون الصروف » (٤) وقد اكتفى الباقلاني بأمثال هذه الإشارات الفارقة بين الشعر الجاهلى وغيره ، وكان لو تكلم لأفاد ، وكان يفضل البحرى على طبقته لحسن عبارته « وسلاسة كلامه ، وعذوبة ألفاظه ، وقلة تفقده » (٥) .

وكان نقده لقصيدة البحرى كنقده لقصيدة امرىء القيس من حيث مبله على الشعر ، وتكديره صفوه ، وبجانب هذا كانت له اشارات دقيقة ، ووقفات عند روائع البحرى ، يعجب بها ويسلا النفس منها ، ثم يذكر أنها مع ما فيها من هذا الحسن إلا أنها منطوية على جهات من الفساد هي كذا وكذا إلى آخر ما قال .

وكانت وقته مع ما يستجيده من شعر البحرى أطول من وقته مع ما يستجيده من كلام امرىء القيس ، ومرجع ذلك إلى أن لشعر امرىء القيس مكانا عتيذا في نفوس أهل الأدب فأراد أن يلفت إلى ما فيه ، لما رأى أهل الضلالة يوازنون القرآن بالمستجاد من كلام الناس .

(٤) أمجاز القرآن ص ٢٤٣

(٥) أمجاز القرآن ص ٢٤٣

وقد بدأ حديثه في نقد البحترى بالإشارة إلى أنه أراد بتقديم نقد هذه القصيدة أن يثري المادة النقدية عند قارئ كتابه ، وأن يزيد بذلك بصيرته جلاء ، وخبرته ثراء ، ووسائله شحذا ، ودقة ، وفطنة ، وأنه تخير لذلك القصيدة التي هي أميرة شعر البحترى لأن البحترى نفسه فضلها على شعره ، وهي قصيدته :

أهلا بـذلكم الخيال المـُقبِل فعل الذي نهواه أو لم يفعل
لأن الذي يثرى الدارس هو النقد الدائر حول الشعر المستجاد .
قال الباقلاني :

« ونحن نعمد إلى بعض قصائد البحترى فتكلم عليها ، كما تكلمنا على قصيدة امرئ القيس ، ليزداد الناظر في كتابنا بصيرة ، ويستخلص من سر المعرفة سريرة ، ويعلم كيف تكون الموازنة ؟ وكيف تقع المشابهة والمقاربة ، ونجعل تلك القصيدة التي نذكرها أجود شعره ، سمعت الصاحب إسماعيل ابن عباد يقول : سمعت أبا الفضل بن العميد يقول : سمعت أبا مسلم الرشتمي يقول : سمعت البحترى يذكر أن أجود شعره قاله :

* أهلاً بـذلكم الخيال المـُقبِل *

قال : وسمعت أبا الفضل بن العميد يقول : أجود شعره هو قوله :

* في الشَّيْبِ زَجْرٌ له لو كان ينزجر *

قال : وسئلت عن ذلك ، فقلت : البحترى أعرف بشعر نفسه من غيره » (٦)

وسوف نكتفي بعرض بعض نماذج من نقده ، مشيرين حولها شيئاً مما يبدو لنا فيها .

١ - قال البحترى :

أهلا بـذلكم الخيال المـُقبِل
فَعَل الذي نهواه أو يفَعَل

(٦) أعجاز القرآن ص ٢١٩.

بَرَقَ "سَرَى فِي بَطْنٍ وَجَرَّةً فَاهْتَدَتْ"
بَسَنَاءَ أَعْنَاقِ الرُّكَّابِ الضُّلَّالِ

علق الباقلاني على البيت الأول بقوله : « البيت الأول في قوله : « ذلكم
الخيال » ثقل روح ، وتطويل وحشو ، وغيره أصلح له ، وأخف منه قول
الصنوبري :

أَهْلًا بِذَلِكَ الزَّوْرُ مِنْ زَوْرٍ
شَمْسٌ بَدَتْ فِي فَلَكَ الدَّوْرُ

وعذوبة الشعر تذهب بزيادة حرف ، ونقصان حرف ، فيصير إلى الكزازة
وتعود ملاحظته بذلك ملوحة ، وفصاحته عيباً ، وبراعته تكلفاً ، وسلامته
تعسفاً ، وملاسته تكلوياً ، وتَعَقُّدًا ، فهذا فصل » (٧) .

وقوله : « وعذوبة الشعر تذهب ... » إلى آخره ، كلام مفيد جداً ، ونافذ
إلى طبع الشعر ، وفرط رهافته ، ودقة ميزانه ، إلا أن تفضيله بيت الصنوبري
على بيت البحتري ليس كما قال ، ودونك ما قاله الأستاذ سيد صقر في ذلك :
« ولست أشك في أن الباقلاني حاد عن جادة الصواب عندما حكم بأن بيت
الصنوبري أخف من بيت البحتري ، وغنى عن البيان أن بيت الصنوبري
ثقل بالغ الثقل ، وحسبه أن يجتمع في شطره الأول ، « الزَّوْرُ مِنْ زَوْرٍ »
وأن يكون في شطره الثاني كلمة « الدَّوْرُ » ليأخذ سبيله إلى مستقره في
حضيض الشعر الأوهـد » (٨) .

وحسب بيت الصنوبري هذا ، ونعود لنكمل ما قاله الباقلاني في نقد
البيت الأول حتى تكون مناقشتنا شاملة .

قال : « وفيه شيء آخر وهو أن هذا الخطاب إنما يستقيم مهما خوطب
به الخيال حال اقباله ، فأما أن يحكى الحال التي كانت وسلفت على هذه
العيادة ، ففيه عهدة ، وفي تركيب الكلام عن هذا المعنى عقدة ، وهو لبراعته
وحذقه في هذه الصنعة ، يعلق نحو هذا الكلام ولا ينظر في عواقبه ، لأن
ملاحظة قوله تغطي على عيون الناظرين فيه نحو هذه الأمور » (٩) .

(٨) مقدمة اعجاز القرآن ص ٨٠

(٧) اعجاز القرآن ص ٢١٩ ، ٢٢٠

(٩) اعجاز القرآن ص ٢٢٠

ولا أرى للباقلاني في هذا النقد الأخير وجها ، لأن أكثر الشعر قائم على حكاية الحال التي كانت وسلفت ، وإنما يستحضر الشاعر صورته بكل ما يحيط بها من أحوال ومشاعر ، ومن غير الإنصاف أن نقول له : لا يجوز أن تقول للخيال أهلا إلا حال إقباله ، ثم ما معنى إقبال الخيال ، أليس هو حضوره عند الشاعر ، وفي خياله ؟ والخيال هنا له حضور لا ريب فيه ، بل هو حضور وإقبال دائم دوام هذا البيت وهذا حسنا .

ثم إن الباقلاني ، وهو من هو — ذكر أن هذه القصيدة أحسن شعر البحرى بشهادة البحرى نفسه ، وإن كان أبو الفضل بن العميد نازع البحرى في هذا الرأي وذكر أن أفضل شعر البحرى « وفي الشيب زجر له لو كان ينزجر » وكان من نقادنا من يرى أنه أعرف بشعر الشاعر من الشاعر نفسه ، وكان من شعرائنا أيضا من يرى أن أهل البصر باللغة والشعر أعرف بالشعر من أصحابه كما كان يقول المتبى في ابن جنى وأنه أعرف بشعر المتبى من المتبى نفسه ، والمهم أن هذا مطلع قصيدة هي أفضل شعر البحرى .

وإذا كان البحرى يذكرها بهذا المطلع : « أهلا بذككم الخيال » فهل يمكن أن يكون هذا الخطاب جرى على ما لا يستقيم ، ولم يظن إليه البحرى ؟ وهل يسكن أن يفلت من أذن البحرى نثار في لحنه ، وثقل يحبس انسياب نغمه ؟ ومطالع القصائد مظنة المراجعة ، والتصفية والصقل حتى يخلص المطلع ويكون قادراً على لفت السامع ، وإماتته ، وإعداده ، وتهيئته ، والبحرى هنا يقيم مخاطبة الخيال مقام ذكر الديار الذي هو في حقيقته لحن مقتدر شاج ، يستفتح به الشعراء ، ويستجاش به الحنين ، وقد فطن البحرى حين وضع مخاطبة الخيال موضع ذكر الديار إلى أمر مهم ، فذكر البرق ، وبطن وجرة ، والركاب الضلل ، فانتزع بذلك مشهداً بدوياً خالصاً لمطلع قصيدته ، وكأنه أعاد المطلع الأول بوجه آخر ، وجمع فيه عناصر في غاية الثراء وغاية الإثارة ، — الخيال ، والبرق ، وبطن وجرة ، والركاب الضلل ، وهي عناصر كما ترى تتلامح ، وتتشارب ، لأنها تمثل رحلة كاملة — ولا تزال الرحلة من العناصر الشعرية الخصبة وقد أغرم بها أبناء عصرنا فراحلوا على أجنحة المشاعر ، أو أشرعة الخواطر ، أو أبحروا في بطون

الكلمات - ثم في هذه العناصر السَّيِّئة والحيرة ، والتسكع ، ثم الاهتداء ،
ثم إنه اهتداء مصدره وَهَمٌ من خيال سرى فأضاء ، وكأنه وحىٌ بنفس
مُلتاعةٍ حائرةٍ تبحث عن سراب .

وكان أعناق الركاب الضَّكَلَّ هُنا مشيرة إلى التوق الحارق الباحث عن
مخرج من ظلمة اليأس ، - وسنا برق الخيال هذا ، هو الشاطئ الذى
يجسد الأمل الكذوب حين تنسحق النفوس فى ظلمة داكنة من الضياع .

ولا تظننَّ: أتنى بعيد عن الدلالة القريبة لهذا المطلع ، فكلما قرب
جدا منه ، وهذا الابتداء البهج الجذلان « أهلا بذكلكم الخيال » فى حقيقته
حفاوة نفس ملتاعة تائهة بأمل خادع كذوب ، أليس حفاوة بالخيال ؟ وهروبا
إليه ؟ واحتضانا لوهم ؟

ثم إننى قلت ان البحترى أقام هذا مقام ذكر الديار ، وهذا لا ريب فيه ،
وذكر الديار مقام شجن ولوعة والبحترى هو الذى يقول :

* ان الهوى ملقى على تلك الرسوم الهمدِ *

ويقول أيضا :

دِمْـنٌ موائيل كالنجوم فإن عَفَّتْ
فبأى نجم فى الصبابة نهتدى

فلسنا إذن مبعدين حينما نستخرج من هذا المطلع تلك الأحوال الشبيهة،
وظنى أن حفاوة البحترى بقصيدته هذه - وهذا المطلع غرتها - إنما
يرجع إلى أنه أضمر فيه الذى قلناه ، وأجل من الذى قلناه ، وانظر إلى
سخاء الأبيات وكيف تزخر بالصور الكريمة الحية .

ثم انظر إلى تلك الصورة الرائعة التى استطاع أن يستخرجها من
الألفاظ بتحول طفيف فى الإسناد ، حين نقل إسناد الاهتداء عن الركاب إلى
أعناقها ، فقال : « اهتدت بسناه أعناق الركاب الضَّكَلَّ » ولو قال: فاهتدت
بسناه الركاب لم يكن شيئا ، ثم كيف أوما إلى وضاعة هذه الصاحبة ،
ولألائها ، حين استخرج من البرق كلمة « السنا » وقدمها مقحمة بين الفعل
وفاعله ، وقال : « فاهتدت بسناه » فاهتدت به ، لم يكن كالذى قال .

قال الباقلاني معلقا على البيت الثاني :

بَرْقٌ مَرَى فِي بَطْنٍ وَجَرَّةٌ فَاهْتَدَتْ

بَسَنَاهُ أَغْنَاكَ الرَّكَّابُ الضُّلَّالَ

« فأما بيته الثاني فهو عظيم الموقع في البهجة ، وبديع المآخذ حسن الرواء ، أنيق المنظر ، والمسمع ، يملأ القلب والفهم ، ويثري الخاطر ، وتسرى بشاشته في العروق ، وكان البحرى يسمى نحو هذه الأبيات عروق الذهب ، وفي نحوه ما يدل على براعته في الصناعة وحذقه في البلاغة » .

وهذا كلام مائع الدلالة ، ومنبىء عن احساس عميق ، وجميل بعمق هذا الشعر ، وجلاله ، انظر إلى قوله : يملأ الفهم ، ويملأ القلب ، وما معنى أنه عروق الذهب إلا أنها تزخر بكرائم المعاني كما يزخر العرق الكريم ، وأستكثر أن يكون هذا الوصف الجليل وصفا للدلالات الجاثمة على متون الكلمات ، وإنما وراءه احساس بالمعاني المضرة في باطن الشعر ، والصور المائرة وراء القشرة الظاهرة - يعنى ما يعبر عنه علماؤنا بالمرامى والمغازى ، وما وراء الوحي والإشارة .

ثم إن الباقلاني قد علق على هذه الأبيات تعليقا آخر ذكر فيه أشياء متضاربة فقد عابه بالغلو لأنه جعل الخيال كالبرق لإشراقه في مسراه ، وأنه يضىء ما مره حوله ، وينوء ما مره به « (١٠) » .

ثم عابه لأنه ذكر « بطن وجرة » « وفي ذكره خلل لأن النور القليل يؤثر في بطون الأرض ، وما اطمأن منها » « (١١) » .

وهذان لا يلتقيان ، فلا يصح أن يعاب البحرى بالغلو لأنه زعم أن الخيال ينور ، ثم يعاب بالتقصير لأنه ذكر أنه أضاء بطن وجرة فحسب ، وبطون الأودية مما ينوورها النور القليل ، وبطن وجرة مما يتبدى به شعر البحرى - أى تجرى فيه به عناصر بدوية وهو حسن جدا وإشراقه الخيال المنوورة ليس شيئا ابتدعه البحرى وإنما هو استمداد من انبثاق النور الحسنى من وضاعة الوجوه وشرف الأحساب ، وهو شائع جدا .

(١٠) اعجاز القرآن ص ٢٢١

(١١) المرجع السابق .

قال أبو الطمّحان القيّنى :

أضاءتْ لهم أحسابهم ووجوههم
دجى الليل حتى نظّم الجزع ثاقبه

واهتداء الركاب الضلل يكفيه قليل من السنا ، بخلاف أن ينظم الجزع
ثاقبه ، فإنه فى حاجة إلى ضوء ساطع .

ولما كان أبو الطمّحان يذكر الأحساب والأنساب جعل ضياء وجوههم
منيرا لمن ينظم عقد المسامى والفعال ، ولما كان البحرى يذكر خيال الصاحبة ،
جعل سناه يهدى أعناق الركاب الضلل التى كأنها باحثة عن الأحبة ، وعلاقة
الرحلة بالنسب غير خافية .

وكان آخر ما علقه الباقلانى على هذين البيتين اهدارا لكل ما فيهما من
معان وصور ، لأنه جعلهما من الشعر الذى حلّى لفظه ، وقلت فوائده ، وقرنهما
بالآيات المنسوبة إلى كثير « ولما قضينا من منى كل حاجة » وهى بحق
أشبه بهما .

ولا أجد فى القصيدة ما يفضلهما مع كثرة روائعها .

قال الباقلانى : « وهذا من الشعر الحسن الذى يحلو لفظه ، وتقل
فوائده ، كقول القائل :

ولمّا قضينا من منى كل حاجة
ومسّح بالأركان من هو ماسّح

وشدّت على حُدْبِ المهاري رحالنا
ولا يَنْظُرُ الغادى الذى هو رائج

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا
وسالت بأعناق المطى الأباطح

هذه ألفاظ بديعة المطالع ، والمقاطع ، حلوة المجانى والمواقع ، قليلة
المعانى والفوائد « (١٢) .

ولم يتسق هذا عندي مع ما قاله عن الديباجة والعذوبة ، وماء الشعر ،
وأنه لحفاوته بهذه الأحوال في الشعر يفضل شعر البحري ، وهذه الأبيات
التي أفرغها إلا من حلاوة اللفظ فيها الديباجة والعذوبة وماء الشعر ،
وكلامه فيها مأخوذ من كلام ابن قتيبة ولا أعرف لابن قتيبة كلاما أضعف من
كلامه في هذه الأبيات .

وقد فطن أبو الفتح بن جني إلى ما في هذه الأبيات وأراد أن ينصفها
من ميل ابن قتيبة ، بل وأراد أن يهدم ما هو أوسع من ذلك وهو أن يقال
إن في كلام العرب كلاما حلى لفظه ، وقلت فائدته وهذا موقف نقدي رائع ،
وبكر ، ولو التفت إليه كثير من كتابنا لراجعوا كثيرا مما قالوه في تاريخ
النقد ، وكان أبو الفتح أعلم ببلاغة الشعر ونقده ، من كثير من المشهورين
في هذا الباب لأنه فقيه في خصائص اللسان وطرائق تأتّيه . وكان المتنبي مع
ركانة علمه في هذا الشأن يقول لمن يسألونه عن بعض معانيه : « عليكم
بالشيخ الأعور ابن جني فسلوه فإنه يقول ما أردت وما لم أرد » وقد
علق شيخنا محمد علي النجار رحمه الله على ذلك بقوله : « فقد يقع له
- ابن جني - من المعاني ما لم يقع لقائله » (١٣) .

والذي يقع له من معاني الشعر ما لم يقع لقائله يكون من المتقدمين في
هذا الباب .

وسوف أذكر ما قاله ابن جني في تحليل هذه الأبيات لأهميته ولأثره فيما
كتبه الكاتبون بعده في هذه الأبيات وخاصة عبد القاهر الذي كان يطول
نظره فيما كتبه أبو الفتح .

قال أبو الفتح ، وهو يشرح أصلا مهما في لسان العرب ، ويبين أن عنايتهم
بالفاظهم وتحسينها ، وثقيفها ، وترقيقها ، وصقلها ، ليس مَرَدَّةً إلى
الألفاظ ، وإنما إلى المعاني المعبر عنها بالألفاظ .

« فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها ، وحسنوها ، وحَمَوْا حواشيها
وهذَّبوها وصقلوا غروبها وأرهفوها ، فلا تَرَيْنَ أن العناية إذ ذاك إنما هي

(١٣) ينظر مقدمة الخصائص ص ٢١

بالألفاظ ، بل هي عندنا - خدمة منهم للمعاني ، وتنويه بها ، وتشريف
منها » (١٤) •

وكان أبا الفتح قد فطن إلى أن قوله هذا يحتاج إلى بيان مراده بالمعاني
هل هي الحكمة الراشدة ، والأدب العالي ؟ أم أنه تلك المعاني الكائنة في
أحوال الصياغة ، وطرائق النسق ؟ - أعنى ما سماه عبد القاهر بعد ذلك أحوال
المعاني وهيأتها ، وأشكالها ، التي قامت عليها في نفوس من أحسوها والتي
تري شعر الكبار زاخرا بها ، والتي هي جوهر الشعر وبها يتفاضل والتي
تكون في شعر الجاهليين على حال يميزها •

أراد أبو الفتح أن يشرح هذا فجعل الأبيات المنسوبة إلى « كثير »
سيلا إلى ما أراد •

قال : « فإن قلت فإننا نجد من ألفاظهم ما قد نمقوه ، وزخرفوه ،
ووشقوه ، ودبجقوه ، ولنا نجد مع ذلك تحته معنى شريفا ، بل لا نجده
قصدا ولا مقاربا ، ألا ترى إلى قوله :

ولما قضينا من منى كل حاجة
ومسح بالأركان من هو ماسح

أخذنا بأطراف الأحاديث يننا
وسالت بأغصان المطىء الأباطح

فقد ترى إلى علو هذا اللفظ ومائه ، وصقاله وتلامح أنجائه ، ومعناه
مع هذا ما تحسسناه وتراه ، إنما هو لما فرغنا مع الحج ركبنا الطريق
راجعين ، وتحدثنا على ظهور الإبل ، ولهذا نظائر كثيرة شريفة الألفاظ
رفيعتها ، مشروفة المعاني خفيضتها ••

قل : هذا موضع قد سبق إلى التعلق به من لم ينعم النظر فيه ، ولا رأى
ما رآه القوم منه ، وإنما ذلك اجفاء طبع الناظر ، وخفاء غرض الناطق » (١٥)
انظر إلى قوله : « ولا رأى ما رآه القوم » ثم انظر في قوله : « وخفاء

(١٥) الخصائص ج ١ ص ٢١٧ ، ٢١٨

(١٤) الخصائص ج ١ ص ٢١٧

غرض الناطق « واعلم أن ابن جنى هنا لا يعارض رأيا في هذه الأبيات وإنما يعارض طريقة في فهم الشعر ، تسلك فيه سبيل من لم ينعم النظر ، ولم يتخذ من طريقة القوم في فهم الشعر مذهباً ، ولم تظن لخبائيا ما أضمره الناطق ، ثم هي طريقة من جفا طبعه ووقف عند المدلول السطحي الذي يفهمه العامة .

ويدعو أبو الفتح إلى ضرورة سبر أغوار الشعر ، والتعرف على الينايع الفائرة في هذه الأغوار والبصر بالحركة الداخلية التي تسور هناك بعيداً عن هذه السطوح والتي هي جملة الأحوال والهواجس والمشاعر والرؤى والتي من الممكن أن يكون بعضها قد رمى به الشاعر وهو غافل عنه ثم يستخرجه الدارس الخبير على حد ما جاء في خبر أبي الطيب وأن أبا الفتح يقول في شعره ما أراد أبو الطيب وما لم يرد .

هذا النص يضع علامة بارزة لا يجوز إغفالها في تاريخ نقد الشعر ، ويشق للناقد طريقاً في باطن الشعر ، ويحذره من السير على سطحه ، ويدفعه إلى النظر في هذه الجبوات المتناغية الدقيقة الوضيئة المتوارية وراء الأقنعة الظاهرة من الدلالات الجهرية للكلام .

هذه معاني الشعر ، وهي كامنة في أعطاف الكلمات ، ومضمرة في أحشائها وأحوالها ، ويعرفها قوم قد هدوا إليها ، ودلّوا عليها ، وبهذا أقول إن هذا الموقف الذي لم نعطه حقه من المراجعة حدد الطريق الذي نبغ فيه عبد القاهر بعد ذلك ، وكان عبد القاهر من الطبقة التي سمعت ممن سمعوا من أبي الفتح ، قال أبو الفتح يشرح طريق السير في شعاب الشعر :

« في قوله : « كل حاجة » ما يفيد منه أهل النسيب والرقعة ، وذو الأهواء والمقة ، ما لا يفيد غيرهم ، ولا يشاركهم فيه من ليس منهم ، ألا ترى أن من حوائج « منى » أشياء كثيرة ، غير ما الظاهر عليه ، والمعتاد فيه سواها ، لأن منها التلاقي ، ومنها التشاكي ، ومنها التخلي ، إلى غير ذلك مما هو تالٍ له ، ومعقود الكون به ، وكأنه صانع عن هذا الموضع الذي أوما إليه ، وعقد غرضه عليه ، بقوله في آخر البيت : « وَمَسَّحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَسَّحٌ » ..

أى إنما كانت حوائجنا التى قضيناها ، وآرابنا التى أنضيناها من هذا النحو الذى هو مسح الأركان ، وما هو لاحق به ، وجار فى القرية من الله مجراه ، أى لم يتعد هذا القدر المذكور إلى ما يحتمله أول البيت من التعريض الجارى مجرى التصريح « (١٦) » .

ابن جنى هنا يستخرج من تحت لفظة : « كل حاجة » الغرض الذى عقد الشاعر عليه كلامه ، ويفطن الى دهائه ومحاولته اخفاء هذا الغرض وتضليلنا عنه ، بذكر الطواف ومسح الأركان .

ولم يحمل عبد القاهر « كل حاجة » على هذا المعنى الذى يفيد منه أهل النسيب ، وإنما فسرهُ بقضاء المناسك بأجمعها ، وربما نظر أبو الفتح ، إلى قائل هذا الشعر وهو كَثِيرٌ ، أو المضرب بن كعب ، أو يزيد بن الطثيرة ، وثلاثهم من ذوى المقة .

وهذه الحاجات فى مجامع الحج ليست غريبة على الشعر ، وليست مشهورة فقط فى شعر ابن أبى ربيعة ، وإنما عند كثير من الشعراء من العشاق وغيرهم ، وقد قالت الخرقاء للمفصل الضبى لما نزل بيتها : هل حججت ؟ فقال لها : غير مرة ، فقالت : فما منعك من زيارتى ؟ أما علمت أنى مَنَسَكُ من مناسك الحج ؟ قال لها : وكيف ذلك ؟ قالت : أما سمعت قول عمك ذى الرمة :

تَمَامُ الْحَجِّ أَنْ تَقِفَ الْمَطَايَا
على خرقاء واضعة اللثام

انظر « تمام الحج » و « وضع اللثام » وليس من وضع اللثام عن الحقيقة وانبلاج جوهرها بعد الرحلة إليها كما يقول الرميون .

قال أبو الفتح : « وأما البيت الثانى فإن فيه :

* أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ يَنِينًا *

وفى هذا ما أذكره لتراه فتعجب ممن عَجِبَ منه ، ووضع من معناه .

وذلك أنه لو قال : أخذنا في أحاديثنا ، ونحو ذلك ، لكان فيه معنى يكبره أهل النسيب ، وتعنوا له ميعة الماضي الصليب - أراد القوى والعزم الشديد الذي ليس من أهل الصبوة ، وهذه مبالغة في بيان أثره - وذلك أنهم قد شاع عنهم ، واتسع في محاوراتهم ، علو قدر الحديث بين الأليفين ، والفكاهة بين المتواصلين ، ألا ترى إلى قول الهذلي :

وإن حديثاً منك - لو تعلمينسه -
جنى النحل في ألبان عوذٍ مطافل

وقال آخر :

وحديثها كالغيث يسلمعه
راعى سنين قتابت جدّاً
فأصاخ يرجو أن يكون حياً
ويقول من فرح هياً ربّاً

وقال الآخر :

وحديثي يا سعدُ عنها فزدني
جئشونا فزدني من حديثك يا سعدُ

وقال الموكّد :

وحديثها السُّحرُ الحلال لو أته
لَمْ يَجْنِ قَتْلَ المُسْلِمِ المتحرز

الآيات الثلاثة ، فإذا كان قدر الحديث - مرسلات - عندهم هذا على ما ترى فكيف به إذا قيده بقوله : « بأطراف الأحاديث » وذلك أن في قوله : « أطراف الأحاديث » وحياً خفياً ، ورمزاً حلواً ، ألا ترى أنه يريد بأطرافها ما يتعاطاه المحبون ، ويتفاوضه ذوو الصبابة المتيمون ، من التعريض والتلويح ، والإيماء دون التصريح ، وذلك أحلى وأدمث ، وأغزل وأنسب ، من أن يكون مشافهة وكشفاً ، ومصارحة وجهرًا ، وإذا كان كذلك فمعنى هذين البيتين

أعلى عندهم ، وأشد تقدما في نفوسهم ، من لفظهما ، وإن عذب موقعه ،
وألق له مستمعه » (١٧) .

وهذا قريب من قول عبد القاهر : « دل بلفظ » الأطراف « على ما هو من
عادة المتطرفين من الإشارة ، والتلويح ، والرمز ، والإيحاء ، وأنبا بذلت عن
طيب النفوس ، وقوة النشاط ، وفضل الاغتراب » وكان كلام عبد القاهر
مأخوذ من كلام أبي الفتح ، إلا أن الشيخ الإمام وجّه الكلام على ما يكون
حال الأوبة إلى الأوطان بعد قضاء الأوطار وقد صرفه أبو الفتح على ما يكون
من ذوى الصبابة المتيمين ، وكان الشيخين يقدمان هذين المعنيين المختلفين
دليلا آخر على خصوصية هذه الآيات واتساع معانيها ، على عكس ما قال
ابن قتيبة ، ثم إن كل واحد منهما أقام الآيات على وجه غير الذى يقيمه
الآخر ، وكان الآيات تتعدد أو تتنوع بتعدد وتنوع النظر إليها .

وربما لا يتأتى الترجيح بسهولة ، فإذا رشح كلام عبد القاهر ذكر
« منى » والطواف والمسح بالأركان ، والركب النازح من المطارح البعيدة
إلى البيت العتيق تهوى بهم أفئدتهم ، فإنه يرشح كلام أبي الفتح ما ذكرناه
من أن الشعر ذكر الحجيج من مواطن التلاقى والتشاكى ، حتى صارت الخرقاء
منسكا في شعر ذى الرمة . ثم إن الشاعر أوما إيماءة أخرى ، لا أدري مدى
الإصابة في الإشارة إليها ، وهى أنه قال : « ومسح بالأركان من هو مسح »
ولم يقل ومسحنا بالأركان كما قال : « قضينا من منى كل حاجة » فأسند
قضاء الحاجات إلى الركب ، وأسند مسح الأركان إلى من هو مسح وهناك
فرق بين الكلامين ، كما تقول : قضينا من هذا البلد أوطارنا ، وزار دار فلان
من هو زائرنا ، الثانى فيه ضرب من التخصيص وكان قضاء الأوطار عام ،
وزيارة دار فلان خاص بمن هو زائرنا .

٢ - قال البحرى :

من غادةٍ مُنِعَتْ وتَمَنَعَتْ نَيْلُهَا
فَلَوْ أَنَّهَا بَذَلَتْ لَنَا لَمْ تَبْذُلْ

كالبدر غير مخيّل والغصن غير
سرّ ، مُهيّل والدّعص غير مهيّل

قال الباقلاني : « البيت الأول على ما تكلف فيه من المطابقة ، وتجشّم الصنعة ، ألفاظه أوفر من معانيه ، وكلماته أكثر من فوائد ، وتعلم أن القصد وضع العبارات في مثله ، ولو قال : هي صنوعة مائعة كان ينوب عن تطويله ، وتكثيره الكلام وتهويله » (١٨) .

وهذا الكلام كأنه استمرار للفكرة التي بنى الباقلاني عليها نقده لآيات « كثير » ، وهي استخلاص المعنى العام الظاهر ، من بيت الشعر ، ووضعه في ميزان الرأي على أنه هو الشعر ، والمعنى العام هو : « أنها ممنوعة مائعة » .

وأقطع أن الشعر عند الباقلاني لا يؤخذ هذا المأخذ ، لأن الباقلاني كثيرا ما يدعو إلى التأمل ، والنظر في الشعر بسكون طائر وخفض جناح ، والتقاط هذه الدلالات السطحية لا تحتاج إلى تأمل ، ثم انه كثيرا ما وصف دخائل الشعر ، ومكوناته الدقيقة التي يمتاز بها عن غيره ، ولهذا حين طرح شيئا كهذا الذي في هذا البيت من كلام الباقلاني لا يجوز أن يظن أننا نقارب رأيه في نقد الشعر .

وفرق كبير بين قول البحتري ، وقولنا : « هي ممنوعة مائعة » وقد قال عبد القاهر إن قول المتنبى : « وتأبى الطباع على الناقل » من حر الشعر ، وقولنا : الطبع لا يتغير من كلام العامة ، فالشعر هو البنية التي أقامها الشاعر ، وحين ندخل فيها تغييرا ما نكون بذلك قد هدمناها ، وصرنا إلى غيرها ، وقولنا : « هي ممنوعة مائعة » كلام تحت كل لسان ، أما قول البحتري فهو شعر لا يقوله إلا من كان في طبقته .

واقتر كيف بدأ الحديث عنها بذكر « الغيد » وهو إشارة النعمة والرفق والصون ، والغادة هي الناعمة البيئة الغيد .

وتأمل كيف انتقل الكلام إلى وصف صونها ، وعفافها وكيف سلك سبيله في بيان ذلك ، فقال « مُنعت » وأشار بذلك إلى من حولها من أهل بيتها

وعشيرتها ، وأنهم أهل حفاظ ومنعة ثم قال : « وتمنع نيلها » فانتقل الكلام إلى ذات نفس الفيداء لأن صونها وعفافها لا يجوز أن يكون أمرا جاءها من خارج نفسها ، نعم .. إن من تمامه أن تكون هذه الخلال خلال الأهل والعشيرة ، لأن شرف النفوس يجرى مع كرم العروق .

ثم ان الشاعر وقف عند هذا المعنى وأعطاه البيت كله ، وهو في ذلك يترقى بالمعنى ، ويسمو به ، ويزيد في تأصيله وتقريره ، ويفتن في الإبانة عنه ، انظر إلى الجملة الخاصة بوصف منعة العشيرة لها ، تجدها كلمة واحدة « منعت » ولما انتقل الكلام إلى وصف عفافها الذي هو خلقها ، طالت الجملة « وتمنع نيلها » وكأن الشاعر يريد أن يسمع بها ، وانتقل إلى صيغة المضارع بعد الماضي في الأولى مشيراً بذلك إلى أنه خلق يتجدد في ذات نفسها ، وكأنها تستمد من نبع فياض ، ثم انظر كيف رجع الكلام ونهى أن يكون صون رهطها لها مما له مدخل في تصوشها ، وحفاظها ، وكيف سلك إلى ذلك سبيلا من التوكيد لا تراه إلا في حر الكلام « فلو أنها بثلت لنا لم تبذل » و « لو » هذه أكثر ما تكون لبيان امتناع جوابها لامتناع شرطها ، ولهذا عرفت في كلام المعربين بأنها حرف امتناع لامتناع ، كما في قول الحماس :

لو كنت ممن مازن لم تستبح إبلى
بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا

الشاعر استيحت إبلى لأنه ليس من مازن وهذا معنى امتناع الامتناع .
وقد شرح غيره هذا المعنى في قوله :

فلو كان حمداً يخلد الناس لم تمت
ولكن حمداً الناس ليس بمخلدى

و « لو » في قول البحترى مثل « لو » التي في قوله تعالى :
« ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا
ما كانوا ليؤمنوا » (١٩) ..

فالجواب هنا وهو عدم إيمانهم واقع ، وهذا الأسلوب أكد أنه واقع

لا محالة حتى ولو أنزل الله اليهم الملائكة وكلهم الموتى ، ومثله قول عمر
رضي الله عنه : « نعم العبد صهيب ، لو لم يخف الله لم يعصه » يعنى أنه
لن يعص الله أبدا حتى ولو لم يخف من الله .

والبحترى يقول : « إنها لن تبذل نيلها ولو بذلها قومها ، وهذا كما ترى
من حر الأساليب » .

وعلى هذا فى الترقى بالصفات والتسامى بها ، جاء البيت الثانى « كالبدْر
غير مُخَيَّل » أى كالبدْر نقياً من هذا الكلف ، « والفصن غير مُثَيَّل » أى
مستقيماً ، « والدعص غير مُثَيَّل » أى قائماً . . والاستثناء فى هذا البيت
ليس تعمداً للترصيع ، وقول الباقلانى : إن التشبيه بالفصن والدعص إنما يُنظر
فيه إلى استقامة الفصن ، وكون الدعص قائماً غير منهال ، هو كما قال ، ولكن
البحترى لم يرد مطلق التشبيه بالبدْر والفصن ، والدعص ، لأن هذا التشبيه
المرسل ، فيه أننا كأننا نحتفل بالمشبه وتعمَّل له لنلحقه بالمشبه به ، للبون
القائم بينهما ، أما التشبيه المشروط الذى جاء عليه هذا البيت ، ففيه أننا
لا نلحق المشبه بالمشبه به إلا بعد تقييد وشرط ، وكأننا نشعر أن هنا غمزة
فى المشبه به يجب إبعادها قبل أن نلحق به المشبه حتى لا يقع منها شيء على
المشبه ، وهذا فرق دقيق فى الإبانة ، لو حققته وجدت المشبه كأنه يعلو فوق
المشبه به من بعض جهاته ، وعلى هذا استحسنته أهل العلم .

ثم إن الترصيع وما يحدثه من قوة الإيقاع وتميُّز النغم ليس إلا زيادة
كشف عن المعنى النابع من جوهر الشعر ، فهو ليس نغماً منبعثاً من الألفاظ
وإنما هو رنين الفكرة الفائرة هناك وصدق جهر بها .

وكان البحترى ذا مقدرة بارعة فى تنعيم اللغة ، واستخراج زكى لحنها ،
ثم توظيف ذلك فى الإبانة ، تأمل البيت الأول ، وكثرة ما جرى فيه من نون
وتنوين وكيف أجرى هذا « غنَّة » طروبة بِنِعْمَتِهَا ، وَمَنْعَتِهَا ؟



٣ - قال البحترى :

ما الحسنُ عندك يا سعادُ بمحسنٍ
فيمَا أتاه ولا الجمالُ بمُجْمِلٍ

عَذْلُ الْمُشَوِّقِ وَإِنْ مِنْ سِيَمَا الْهُوَى
فِي حَيْثُ يَجْهَلُهُ لِحَاجِ الْعَذْلِ

قال الباقلاني : « قوله في البيت الأول « عندك » حشو ، وليس بواقع
ولا بديع ، وفيه كلفة .

والمعنى الذي قصده أنت تعلم أنه متكرر على لسان الشعراء .

وفيه شيء آخر لأنه يذكر أن حسنًا لم يحسن في تهيج وجدده وتهيم
قلبه ، وضد هذا المعنى هو الذي يميل إليه أهل الهوى والحب ، وبيت
كشاجم أسلم من هذا ، وأبعد من الخلل ، وهو قوله :

بِحَيَاةِ حَسَنِكَ أَحْسَنِي وَبِحَقِّ مَنْ
جَعَلَ الْجَمَالَ عَلَيْكَ وَقَعَا أَجْمَلِي «

أقول : وهذا المعنى غريب عن البيت ، بل وغريب عن الشعر في هذا
الباب لأن الشاعر لا يقول لصاحته إن حسنك لم يحسن حين هيج وجددي ،
وتهم قلبي ، وإنما يقول لها :

فِيَا حَبَّهَآ زِدْنِي جَوَى كُلِّ لَيْلَةٍ
وَيَا سَلْوَةَ الْأَيَّامِ مَوْعِدَكَ الْقَبْرِ

وقد ذكر الاستاذ سيد صقر أن الباقلاني لم يصب في تحديد مراد
الشاعر قال : « ويخيل إلى أن الباقلاني قد ضل عن معنى بيت البحتري ،
إذ فهم أنه يذكر أن حسنًا لم يحسن في تهيج وجدده ، وتهيم قلبه ، وإني
أفهم أن المعنى الذي أراغ إليه البحتري أن حسنًا لم يحسن إليه ، بما يود
الحبيب من حبيبه أن يحسن إليه به ، مما يمنع نفسه ، ويروى ظمًا حبه ،
وأن جمالها لم يجعل بإصطفاء المودة » (٢٠) . وهذا حق .

ومن الغريب أن يضع الباقلاني بيت كشاجم مع بيت البحتري في الميزان
وأن يرى بيت كشاجم أسلم وأبعد من الخلل .

وَنَحْتُ الْكَلَامَ فِي بَيْتِ الْبَحْتَرِيِّ غَيْرِ نَحْتِهِ فِي بَيْتِ كَشَاجِمٍ ، لِأَنَّ
الْبَحْتَرِيَّ يَذْكُرُ أَنَّ حَسَنَهَا تَفْسَهُ لَمْ يَحْسُنْ ، وَأَنَّ جَمَالَهَا تَفْسَهُ لَمْ يُجَمِّلْ ، أَيْ
لَمْ يَصْنَعْ جَمِيلًا ، وَالشَّاعِرُ لَمْ يَطْلُبْ حَسَنًا مِنْ سَعَادٍ وَإِنَّمَا كَانَ يَرْجُو
الْإِحْسَانَ مِنْ حَسَنِهَا وَالْإِجْمَالَ مِنْ جَمَالَهَا •

وهذا مختلف تمامًا عن كلام كشاجم « وحياء حسنك أحسنى » لأنه
كما ترى يستحلفها بحسنها أن تحسن إليه ، وهذا يشبه كلام العامة •

ثم تأتي كلمة « عندك » في قول البحتري : « ما الحسن عندك يا سعاد »
ومن الغريب أن يقول الباقلاني إنها حشو ، وهي معقد معنى البيت وانظر
إلى الكلام في غيتها : « ما الحسن يا سعاد بمحسن » تجده كلامًا عامًا عن
مطلق الحسن ، وقد أدرك الشاعر أهمية هذه الكلمة فوضعها موضعًا يفصح
فيه عن معنى جليل ، لأنه قدمها على متعلقها « بمحسن » ، فأفاد ذلك
الاختصاص ، الذي هو محض معنى البيت ، لأن تحرير المعنى هو أن الحسن
عندك خصوصًا ليس بمحسن ، بخلاف الحسن عند غيرك فإنه قلما يضمّن
بالإحسان ، لأن الإحسان من الحسن — وهذا هو نحت الكلام من معادنه —
وبهذا يُمَيِّز حَسَنَهَا عن الحسن كله ، ويرتقى به الشاعر على عادته فيما قدمناه ،
وهذا البيت قريب من قوله : « من غادة منعت » •

وينبغي ونحن ننظر في مثل هذا النحت « ما الحسن بمحسن » أن نشير
إلى ما كان يشير إليه البحتري من الملاءمات اللطيفة بين الحسان وأسمائهن ،
وأن هذه الأسماء العذبة الحلوة ذات الدّل ، كأنها طُعمَةُ الصَّبَا وغداؤه ،
وكأنها مطارق على أبواب القلوب تبعث الصبوة ، وتستخفها ، وتغريها ثم
تخدعها وتمنعها •

وكثيرًا ما كان يضع البحتري اللفظة على لسانه ويجد لها طعما ينساب
جهة مغازلة القلوب ، ثم لا ينساب منه شيء بما يطفىء حاجة التائق اللاهف ،
والمسميات في ذلك كالأسماء •

عَدِمْتُ الْغَوَانِي ، كَيْفَ يُعْطِينَ لِلصَّبَا

مَحَاسِنَ أَسْمَاءٍ يَخَالِفُهَا الْقِمْلُ

فَنَعْمٌ وَلَمْ تَنْعَمْ بَنِيْل نَعْدُهُ
وَجُمْلٌ وَلَمْ تَجْمَلْ بِعَارِفَةِ جُمْلٌ

عَقَلْتُ فَوَدَعْتُ التَّصَابِي وَإِنَّمَا
تَصَرَّيْتُ لَهُوَ الْمَرْءُ أَنْ يَكْمُلَ الْعَقْلُ



٤ - قال البحرى :

ماذا عليك من انتظار مُتَيِّمٍ
بل ما يَضُرُّكَ وَقَفَّةٌ فِي مَنْزِلٍ

إِنْ سِيلَ عَى عَنْ الْجَوَابِ فَلَمْ يُطِيقْ
رَجْعاً ، فَكَيْفَ يَكُونُ إِنْ لَمْ يُسْأَلْ

قال الباقلانى : لست أنكر حسن البيتين وظرفهما ، ورشاقتهما ، ولطفهما ، وماءهما ، وبهجتها ، إلا أن البيت الأول منقطع عن الكلام المتقدم ضرباً من الانقطاع لأنه لم يجز لمشافهة العاذل ذكر ، وإنما جرى ذكر العذال على وجه لا يتصل هذا البيت به ولا يلائمه .

ثم الذى ذكره من الانتظار - وان كان مليحاً فى اللفظ - فهو فى المعنى متكلف ، لأن الواقف فى الدار لا ينظر أمراً ، وإنما يقف تحسراً وتلذذاً ، وتحيراً .

والشطر الأخير من البيت واقع ، والأول مستجلب وفيه تعليق على أمر لم يجز له ذكر ، لأن وضع البيت يقتضى تقدم عذل على الوقوف ولم يحصل ذلك مذكوراً فى شعره من قبله » (٢١) .

هذا كلامه رحمه الله وفيه نظر ، ووجهه أن قوله : « إلا أن البيت الأول منقطع عن الكلام المتقدم... » إلى آخره ، لا يُعَاب به البيت وربما كان من عناصر جودته ، وذلك أن هذا القطع وهذا الاستئناف وبناء الأسلوب على الالتفات والانتقال إلى طريقة المخاطبة خصوصاً ، كل ذلك وراءه معان كثيرة جرت فى

(٢١) اجماع القرآن ص ٢٢٤ ، ٢٢٥

نفس الشاعر منها لاجابة العاذل وإلحاحه على الشاعر أن ينصرف عن المنازل ،
وإلا يشغل بها ، وكأنه قال له إنها مجارة خالية ليس فيها شيء ولا تعني شيئاً
- انظر وصف الشاعر للمنزل في البيت الثاني - وقد ألح العاذل على ذلك
ولج فيه ، والشاعر صابر عليه منصرف عنه ، حتى ضجر به ، وبرم ، وضاق ،
فالتفت إليه منكراً ، ومعنفا بلغة غاضبة « ماذا عليك ... » .

وهذا باب حسن جداً ، ولا يكون إلا حيث تتكاثر المعاني والأحوال ،
وحيث يتمكن الشاعر من إجراء لفته على هذا الوجه الذي ترى الكلام
فيه دالا على كلامين ، وغالبا ما يحدث هذا عند مقاطع الكلام التي نسميها
انتقالا مفاجئا ، ولو أمعنا رأينا وراء هذه الانتقالات أحداثا وأحوالا ومعاني
ألحقت على الشاعر حتى قطع كلامه إليها ، وكثيرا ما تجد اللغة فيها منظوية
على عناصر ذات لفت وإثارة ، كهذا الانتقال الذي نسميه التفاتا ، أو الحذف
الذي نسميه اختصارا ، أو الاستفهام الذي جرى على غير وجهه ، كالاستفهام
الذي في هذا البيت والذي نضمره بالإنكار ، وفيه ما ليس في الإنكار لأن
فرقا بين أن يقول له : « لا شيء عليك » وأن يقول له : « ماذا عليك »
هو في الثاني كأنه يقول له : عُدْ إلى نفسك واسألها عن وجه تطفلك هذا
وإقحامك نفسك فيما لا يعنيك .

نعم... لم يجر لمشافهة العاذل ذكر كما قال الباقلاني ، وإنما جرت أحداثه
مع الشاعر ، ولا يمكن أن يقول له « ماذا عليك » إلا بعد أن أقلقه وأضجره
ولكن الشاعر لم يشرح ذلك ولو فعل لأمل وحسبه أنه طواه تحت لفظه ،
على الحد الذي بينا .

وهذا المعنى الذي قلته ليس غائبا عن أبي بكر ، وهو من هو ، وانظر
إلى قول أبي بكر : « ... لأن وضع البيت يقتضي تقدم عزل على الوقوف
ولم يحصل ذلك المذكور في شعره » .

وهذا هو الذي قلناه إلا أننا نقول ان العذل الذي تقدم ودل هذا البيت
على أنه جرى مع الشاعر ترك الذكر فيه أفصح من الذكر ، والصمت عن
الإفادة أزيد للإفادة ورحم الله عبد القاهر حين قال : « ... تجدك أنطق
ما تكون إذا لم تنطق ، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبين » وهذه واحدة من تلكم

الأحوال ، وكأنه يعنى أن الإحساس بعمق المعاني تجرى وراء الكلام أبلغ من ادراكها تجرى على متونه •

وقد أصاب الباقلاني في انتقاده لكلمة « انتظار » وقال : « لأن الواقف في الدار لا ينظر أمرا ، وإنما يقف تحسرا وتلذذا ، وتحيرا » وقد انتقد البيت الثاني لتعلقه بالبيت الأول ، وأنه لا يستقل إلا به ، وليس ذلك بالنقد القوي لأن كثيرا من المستجاد جاء على ذلك والدراسات النقدية الآن لا تراه أمرا مقبولا فحسب وإنما تراه واجبا ، والمهم أنه قال بعد ذلك : وقوله : « فكيف يكون إن لم يُسأل » مليح جدا . ولا تستمر ملاحظة ما قبله عليه ، ولا يطرد فيه الماء اطراده فيه ، وفيه شيء آخر لأنه لا يصح أن يكون السؤال سببا لأن يعيا عن الجواب وظاهر القول يقتضيه » (٢٢) •

وقوله « مليح جدا » هو كما قال ، وقوله : « لا تستمر ملاحظة ما قبله عليه » فيه نظر ، ووجهه أن ما قبله هو الذي هيأ لملاحظته ، وبيان ذلك أنك حين تفتش هذا البيت فلن تجد فيه أظهر من أن الشاعر جعل هذا المنزل ذا توق شاج على ساكنيه الذين ترحلوا عنه ، وأن ما به فوق الذي يجده الشاعر ، فالشاعر يتكلم ويحاور العاذل أما هذا المنزل فإن صمته هذا ذهول من هول ما يجد ، حتى إنه لو سئل عى عن الجواب ، وهذا هو أصل بناء البيت •

ولو تأملته مرة ثانية ، وجدت صدره هو الذي فتح هذا المعنى « إن سيل عى » وأن عجزه هذا المليح بحق كما قال الباقلاني ليس إلا استعظام ما يجده المنزل في حال صمته ، والمعنى : فإذا كان إذا سيل حبسه عن الجواب ما يجد - ومن شأن المسئول أن يجمع نفسه لبيان ما سئل عنه فيتشاغل قليلا عما يجده - فكيف إذا لم يُسأل وبقي غارقا فيما هو فيه •

ومادام بناء البيت على هذا الوجه الذي نرى ماءه في آخره منسكبا من أوله ، فلا يقال إن ملاحظة الأول لا تبقى مع ملاحظة الثاني •

وبهذا أيضا لا يرد قول الباقلاني : « وفيه شيء آخر وهو أنه لا يصح

أن يكون السؤال سببا لأن يعيا عن الجواب وظاهر القول يقتضيه « لأن
البحترى لم يجعل السؤال سببا لأن يعيا عن الجواب ولو فعل ذلك ما صح
الاستعظام في قوله : « فكيف إن لم يسأل » لأن هذا الاستعظام مبني
على أنه جعل السؤال سببا لأن لا يعيا عكس ما قال الباقلاني تماما • وهذا
ظاهر •

وبلوغ الطلول في الوجد والشجا مبلغ الشاعر حتى إنها لتصير مفحمات
مما أفصح عنه البحترى •

وكثيرا ما كان يعجب من حاله وحال هذه الطلول ، وأنها حملت من أمرهم
ما أضناها وأنحلها كما حُمِّل هو ما أضناه وأنحله •

صَبَّ يَخَاطِبُ مَفْحِمَاتِ طُلُولٍ
مِنْ سَائِلٍ بِأَكْرَمِ مِمَّنْ مَسْئُولٍ
حَمَلَتْ مَعَالِمُهُنَّ أَغْبَاءَ الْبِلَى
حَتَّى كَأَن نَحْوَلَهُنَّ نَحْوِي
والمفحم هو المنقطع •



• قال البحترى :

لَا تَكْتَلِفَنَّ لِي الدَّمْعَ فَإِنْ لِي
دَمْعًا يَنْتَمِي عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَفْضُلْ
وَلَقَدْ سَكَنْتُ إِلَى الصَّدُودِ مِنَ النَّوَى
وَالشَّرَى أَرَى عِنْدَ أَكْثَرِ الْحَنَظَلِ
وَكَذَلِكَ طَرَفَةٌ حِينَ أَوْجَسَ ضَرْبُهُ

فِي الرَّأْسِ هَذَا عَلَيْهِ فَصْدُ الْكَحَلِ

قال الباقلاني : « فالبيت الأول مخالف لما عليه مذهبهم في طلب الإسعاد
بالدموع ، والإسعاف بالبكاء ومخالف لأول كلامه ، لأنه يفيد مخاطبة المذلل ،

وهذا يفيد مخاطبة الرفيق « ونذكر هنا خلاف ما قال الباقلاني رحمه الله لأن الشاعر كما التفت هناك إلى العاذل ومخاطبه بما أراد التفت هنا إلى الرفيق ومخاطبه بما أراد ، وهذه انتقالات لا مندوحة للشعر عنها واستئناف معنى بعد معنى ، والمناسبة ظاهرة والأجدر أن نشير إلى أن الأسلوب في هذين الموضعين « ماذا عليك » . . « لا تكلفن لى الدموع » بنى على طريقة الخطاب ، وهى طريقة فيها احضار وشهود لحال الكلام وتشخيص له ، وكأنك تسمع وترى ، وإنما يفعل الشاعر ذلك حفاوة بمعناه .

ويلاحظ أن خطاب العاذل فيه توبيخ وحدة : « ماذا عليك » وخطاب الرفيق فيه لين ، وحب ، وإقبال ، « لا تكلفن لى الدموع » وكأن البحترى هنا مشفق على صاحبه هذا ، ولا يحب أن تنتقل إليه أحزانه ، وأشجانه ، وهذا شيء فوق طلب الإسعاد بالدموع . ولا يلزم البحترى أن يطلب إسعاد صاحبه مادام الشعراء يفعلون ذلك ، ثم إن صاحب هنا قد بكى من غير طلب الإسعاد ، وإذا كان الإسعاد هو بكاء الرفيق على شجى رفيقه فكيف تنكر على البحترى أن يرفق هو الآخر بهذا الرفيق الشفيق وأن يقول له : « لا تكلفن لى الدموع » .

وهناك مقابلة خفية ذكية بين ذكر اللائم هناك ، وذكر الرفيق هنا ، وقد ضمن البحترى هذه المقابلة زيادة لوم للعاذل بذكر هذا الرفيق الحى " الحساس الذى ليس من طبع هذا اللائم الغليظ الجافى ، وإنما هو عطوف رؤوم بكاء " لأوجاع صاحبه ، وكأن مخالفة الطريقة الشائعة التى هى طلب الإسعاد منظور فيها إلى إحياء المقابلة بهذا المعنى ، وأن هذا الرفيق بكى من غير أن يطلب منه الشاعر الإسعاد ، بل إنه بكى بكاء شغل الشاعر به ، وجعله يتجه إليه ويقول : « لا تكلفن لى الدموع » .

وهذا من دقيق تصاريف المقابلات عند البحترى ، وهو مذكور بذلك كما أشار الباقلاني نفسه الذى لا يخفى عليه شيء مما قلناه .

ثم إن الدموع شيء نفيس فى ديوان البحترى لا شيء يبين يانها ، ولا يجيب جوابها ، وأن من لم يرق لها لا يرق لشيء وأنها أقوى الدلائل على الوجد المنكون اللاعج .

أما كان في تلك الدمـوع السـوائـل
بيان لنـاءٍ أو جوابٍ لسـائل

سـوابقٌ دَمْعٍ من جفون سـوائـل
إذا سكبت سَحْحاً ذرت بالأفـامـل

دلائل مكنون من الوجـد لـاعـج
وسحّ دمع العين أقوى الدلائل

وفي البيت الثاني : « ولقد سكنت إلى الصدود من النوى » •

ينقل الشاعر عن رفيقه ويلوذ بعزلة يث وجده نفسه ويعنيها شجاء
وأوجاعه ، والمعاني هنا تتصاعد وتترقى ، فالصدود الذي همّ أهل الهوى ،
وموضع شكائهم ، قد يصير أمراً مرّضياً به حين يطوف همّ آخر هو فوقه ،
وهو النوى الذي يمثل القمة المفجعة بين القلوب المتآلفة ، والبحترى يقف
عند هذه النقطة ويلقى عليها مزيداً من البيان ، ويكرر ويقرر ، فيقول أولاً
« والشّرّى أرّى » أى إن المر يكون عسلاً عند ما هو أمر منه ، وهكذا
يعلو كَرَبٌ كَرَباً ، وهَمٌّ يبتلع همّاً ، بل إن حقائق الأشياء هنا تتغير
ويصير الشرى أرياً ، أى يصير الكرب الكارب حين يطبق همّ أفدح منه أمراً
كأنه من النعم التي تركز إليها النفوس •

وليس هذا من قولهم : « وبعض الشر أهون من بعض » •

وقد كرر البحترى ضرب المثل لهذا المعنى البعيد الغريب ، ليؤنس
النفوس به ، فذكر شاهداً له آخر في فعل طرفة في قصته الأليمة مع عمرو
ابن هند ، والربيع بن حوثر عامله ، ولما لم يجد طرفة مندوحة من الموت
اختار فصد أكحله ونزف دمه وهذا أهون من ضربة الرأس التي أوجس منه ،
وهو الفتى الشاعر ذو القلب الواجف •

ولم أجد وجهاً يستقيم عليه كلام الباقلانى في هذا البيت فقد وصفه
بأنه : « أجنبى من كلامه ، غريب في طباعه ، نافر من جملة شعره ، وفيه كزازة
وفجاجة » •

ولا أعرف فيه شيئاً من ذلك ، وإنما ذكر أبو العلاء أن البحترى سكن
 راء طَرْفَةً ، وهذا غير صالح ، وتغيير الأسماء بالتصغير أخرى ، والغميزة التي
 يمكن أن يشار إليها في البيت السابق « والشرى أرى عند أكل الحنظل »
 ليس لأن في اجتماع كلمتي « الشرى أرى » كالذي في « أمدحه أمدحه »
 لأن الثاني فيه تكرار حروف الحلق ، وإنما لأن الشرى هو الحنظل وبه يفسره
 اللغويون ، وسياق الكلام يقتضي أن يكون غير الحنظل ، وأن يكون الحنظل
 فوقه بكثير حتى يصح أن يكون الشرى أرى يا عند آكله .



٦ - قال البحترى :

وأغر في الزمن البهيم مُحجَّل
 قد رَحَّتْ مِنْهُ عَلَى أَغْر مُحجَّل

كالهيكَل المبني إلا أَثْنَه
 في الحُسْنِ جاء كصورة في هيكَل

قال الباقلاني : « فالبيت الأول لم يتفق له فيه خروج حسن ، بل هو
 مقطوع عما سلف من الكلام .

وعامة خروجه نحو هذا وهو غير بارع في هذا الباب وهذا مذموم معيب
 منه ، لأن من كان صناعته الشعر وهو يأكل به ، وتغافل عما يدفع إليه في
 كل قصيدة ، واستهان بإحكامه وتجويده ، مع تتبعه لأن يكون عامة ما به
 يَصْدَرُّ أشعاره من النسيب عشرة أبيات ، وتبعه للصنعة الكثيرة ، وتركيب
 العبارات ، وتنقيح الألفاظ وتزويرها ، كان ذلك أدخل في عيبه ، وأدل على
 تقصيره أو قصوره ، وإنما يقع له الخروج الحسن ، في مواضع يسيرة ،
 وأبو تمام أشد تتبعاً لتحسين الخروج .

وأما قوله : « وأغر في الزمن البهيم مُحجَّل » ، فإن ذكر التحجيل في
 الممدوح قريب ، وليس بالجيد ، وقد يمكن أن يقال إنه إذا قرن بالأغر
 حَسَنٌ وجري مجراه ، وانخرط في سلكه ، وأهوى إلى مضماره ، ولم ينكر
 مكانه من جواره ، فهذا عذر والعدول عنه أحسن .

وإنما أراد أن يرد العجز على الصدر ، ويأتى بوجه في التجنيس وفيه
شئ لأن ظاهر كلامه يوهم أنه قد صار متطيا الأغر الأول ورائحا
عليه » (٢٣) .

هذا نقده للبيت الأول ، وهو من النقد العالي ، وفيه نفاذ كما ترى . انظر
إلى دقته في نقد وصف المدوح بالتحجيل ، وكيف سوغه وصفه بأنه أغر ،
فصار التحجيل جاريا معه ، ومنخرطا في سلكه ، وكأنها مشاكلة خفية ، ليست
هى التى تراد بمصطلح البلاغيين لأنه هنا لم يذكر الشئ بلفظ غيره لمجيئه في
صحبة ذلك الغير ، وإنما جاز هنا وصفه بالتحجيل لمجيئه في صحبة وصفه
بأنه أغر ، فهو باب عام في مشاكلة المعانى ، وربما كان أشبه بمراعاة النظر ،
المهم أن الألفة بين لفظتى : « الغرة » و « التحجيل » في جريانهما في وصف
الفرس سوغت صحبتهما في وصف الرجل ، وإن كان ذلك خلاف الأولى ،
وهذا فهم جيد لما بين الألفاظ من تراحم .

ثم تأمل قوله : « ظاهر كلامه يوهم أنه قد صار متطيا الأغر الأول . »
تجده قد بنى على أمر مهم لم يذكره ، وإنما يرجع إليه هذا النقد ، وهو
أن المعانى حين تتقارن تتقارب ، بل وتتشارب ، فمقارنة الغرة والتحجيل في
وصف المدوح للغرة والتحجيل في وصف الفرس ، جعل المدوح والفرس
يتقاربان ، وليس في الكلام إلى هنا عيب ، لأن الشعر ملىء بانتقال أوصاف
الحياد الكريمة إلى أشراف الرجال وماداتهم ، ولكن العيب جاء لأن الشاعر
لم يفتن إلى ما وجب للفرس من الحرمة في هذا القرآن ، وإنما ذكر
ما يمتن به الجواد وهو الركوب ، وكأن ذلك رشح على الأغر الأول ، فأوهم
الكلام أنه امتطاء ، وهذا حسن جدا .

وعلق على البيت الثانى بقواه : « فأما ذكر الهيكل في البيت الثانى
ورد عجز البيت عليه ، وظنه أنه قد ظفر بهذه اللفظة ، وعمل شيئا حتى كررها ،
فهى كلمة فيها ثقل ، ونحن نجدهم إذا أرادوا أن يصفوا بنحو هذا قالوا :
ما هو إلا صورة ، وما هو الا تمثال ، وما هو الا دمية ، وما هو الا ظبية ،
ونحو ذلك من الكلمات الخفيفة على القلب واللسان . »

وقد استدرك هو أيضا على نفسه ، فذكر أنه كصورة في هيكل ولو اقتصر على ذكر الصورة ، وحذف الهيكل ، كان أولى وأجمل ، ولو أن هذه الكلمة كررها أصحاب العزائم على الشياطين لراعوهم بها ، وأفزعوهم بذكرها ، وذلك من كلامهم ، وشيخ بصناعتهم » (٢٤) .

انتهى كلامه رحمه الله ، والهيكل كلمة جارية في الشعر والكلام ويراد بها الفرس الضخم ، والبناء المشرف العالى ، وهى ليست ثقيلة فى نفسها ، وهى كغيرها من الكلمات الرباعية التى هى لا شك أقل خفة من الكلمات الثلاثية والتى عليها أكثر الكلام .

وإنما عابها وأوحشها ، أن البحرى أراد أن ينبه إلى أن هذا الفرس الضخم الذى كالهيكـل المبنى ، فيه من الحسن والاستواء ما يجعله كالصورة ، لأن ضخامته قد توهم أنه ليس كذلك .

وكان من الممكن أن يسلم الكلام لو اكتفى بقوله : كالهيكـل المبنى إلا أنه فى الحسن كصورة ، ولكنه قال : « كصورة فى هيكل » فانبعثت من كلمة « هيكل » إيهاءات كانت مكفوفة وذلك لأن لفظة « كصورة فى هيكل » قرّبت الهيكل الذى هو الفرس الضخم ، من الهيكل الذى هو بيت النصارى وقد زعموا أن فيه صورة المسيح وأمه مريم ، وقد جاء ذلك فى الشعر :

* مَثْنَى النصارى حول بيت الهيكل *

وفيه الأسرار وأوهام القساوسة والنّفّاثات فى العقد ، وهذا هو الذى صيّرَ الكلمة ذات غموض ، وذات روع وسطوة تستطار بها الشياطين .
وكان الباقلانى ذا بصر برموز الكلام .

* * *

٧ - قال البحرى :

وإِفى الضِّلّوعِ يَشُدُّ عَقْدَ حِزَامِهِ
يَوْمَ اللَّقَاءِ عَلَى مَعْصَمِ مَخْضُولِ

أخـواله للرثـستـمـيـن بفارس وجـدوده للتبـعـيـن بموكـل

قال الباقلاني : « نبل المحزم مما يمدح به الخيل ، فهو لم يأت فيه يديع ، وقوله : « يشد عقد حزامه » داخل في التكلف ، والتعسف ، لا يقبل من مثله وإن قبلناه من غيره ، لأنه يتتبع الألفاظ وينقدها نقدا شديدا فهلا قال : « يشد حزامه » أو يأتى بحشو آخر سوى « العقد » ؟ فقد عقد هذا البيت بذكر العقد ، ثم قوله : « يوم اللقاء » حشو آخر لا يحتاج إليه » (٢٥) .

وكلمة « عقد » هنا ليست — فيما نرى — حشواً يُعقَّد به البيت لأن الذي يُشد في الحقيقة « عقد الحزام » لأنه أصل ضبطه .

والسياق يدعو هذه الكلمة لأنه إعداد للحرب وعقد العزم عليها ، و فرق بين من يشد حزام فرسه لذلك ومن يشد حزامه للصيد .

كذلك نرى أن كلمة « يوم اللقاء » مهمة جدا لأن كرم الخيل ومجادة أعراقها أظهر ما يظهر يوم اللقاء ، لأن كرم العرق يعصم الفرس يومئذ من أن يخذل صاحبه ، انظر إلى قول عامر بن الطفيل يذكر فرسه « المزنوق » :

لقد علم المزنوق أنى أكره
على جمهم كره المنيح المشهر

إذا ازور من وقع الرماح زجرته
وقلت له أرجع متقبلا غير متدبر

وأنبأته أن الفرار خزاية
على المرء ما لم يبئل عذرا فيعذر

ألت ترى أرماحهم في شرمعا
وأنت حصان ماجد العرق فاصبر

انظر إلى قوله : « وأنبأته أن الفرار خزاية » وقوله : « وأنت حصان ماجد العرق » وكيف كانت المجادة مما توجب الصبر والثبات يوم اللقاء .

وهذا في الشعر كثير .

وكان حمزة بن عبد المطلب رضى الله عنه ، وهو من هو بطولة وبأسا ،
يذكر فرسه « وَرَد » وأنه كان يتقى دون حمزة صدور العوالي ، وأن حمزة
كان هو أيضا يتقى دونه :

أَتَقَى دُونَهُ الْمَنِيَا بِنَفْسِي
وَهُوَ دُونِي يَغْثَى صُدُورَ الْعَوَالِي
فَإِذَا مَا هَلَكْتُ كَانَ ثَسْرَاتِي
وَسِجَالًا مَحْمُودَةً مِنْ سِجَالِي

انظر إلى قوله : « وسجالا محمودة من سجالى » .

وفي البيت الثانى إشارة الى أن أرومة هذا الفرس ملازمة لأرومة الممدوح
— محمد بن على — لأنه ينتهى نسبه إلى السَّبْيِيِّين ، وهو محمد بن على
ابن عيسى بن موسى بن طلحة بن محمد بن السائب بن مالك الأشعرى من
ولد « أُدَد » بضم الهمزة وفتح الدال و « أُدَد » هذا ينتهى إلى كَهْلَانَ
ابن سبأ ، و « أُدَد » هذا هو الذى يلتقى فيه نسب البحرى لأنه طائى .

وطىء هو جَلْهَمَةٌ بن أُدَد .

ثم إن محمد بن على هذا أقام آباءؤه في مدينة « قَمْ » من أرض فارس
ولا تزال سلالتهم قائمة بها وقد ذكر ابن حزم في القرن الخامس فروعا كثيرة
من هذه السلالة في مدينة « قَمْ » .

ووصف نسب هذا الفرس كما نرى يماشى تاريخ هذه الأسرة ، وأنه
سلالة قديمة عريقة ماجدة ، ولو كان في عرقه غمزة ما عنى به القوم منذ
عهد التبابعة ولبادت سلالته مع بائدات الأمم ، وإنما لقب ملوك اليمن بالتبابعة
لأن كل واحد منهم كان يتبع سلفه فضلا وسيادة وكرم فعال ، ثم يقفوه سعة
ملك وسلطان وكان لا يلقب بهذا اللقب إلا اذا أخضع حَمِيرَ وحضرموت ،
وكان القوم أكثر بصرا بسياستهم ، لأنهم وان لم يقرأوا في فلسفات
الحكم لم ينقادوا إلا لمن كان يكون من أحكمهم رأيا وأكثرهم فطنة ،
وأطهرهم نفسا ، ولم يَسُوِّدُوا ذات نفس ساقطة ، وهمة ضائعة .

يَهْوَى كَمَا تَهْوَى الْعَقَابُ وَقَدْ رَأَتْ
صَيْدًا وَيَنْتَصِبُ اتِّصَابَ الْأَجْدَلِ
مُتَوَجِّسٌ بِرَقِيقَتَيْنِ كَأَنَّمَا
تُرَيَّانِ مِنْ وَرَقٍ عَلَيْهِ مُوَصَّلُ
مَا إِنْ يَعَافُ قَذَى وَلَوْ أَوْرَدَتْهُ
يَوْمًا خَلَّاقُ حَمْدٍ وَيَهْ الْأَحْشَوَلِ

قال الباقلانى فى نقد البيت الاول : « وفى سرعة عدو الفرس تشبيهات
ليس هذا بأبدعها ، وقد يقولون : « يفوت الطرف » و « يسبق الريح »
و « يجارى الوهم » و « يكر النظر » .. » وظنى أن الباقلانى أهمل شيئاً فى
دلالة هذا الشعر ، وهو أنه ليس المراد سرعة الفرس فحسب لأننا يجب أن
نتصحب ما فى البيت السابق « شد عقد حزامه يوم اللقاء » وبذلك يكون
المراد أنه يهوى فى حال الكر وينصب على الأعداء انصباباً فيه اقتدار
وتوحش - تأمل اختيار العقاب « وقد رأت صيدا » .

وقوله : « وينتصب انتصاب الأجدل » وصف للفرس بعد ذهاب حمياً
حدثه وشرته فى السرعة .

والتشبيه بالأجدل ، فيه اقتدار ، وعلو ، وعزة ، وخيلاء ، ووفرة نشاط ،
وقوله فى البيت الثانى : « متوجس برقيقتين » تأكيد لمعنى أنه بعد ما أبلى
وأتفق من جهده وانتصب كالأجدل بقى موفور النشاط ، ذا مِيعَةٍ
مُتَهَيِّئًا مُتَسَمِّعًا .

وقد أحسن الباقلانى حين استحسن كلمة « متوجس » لأنها كلمة حية
وأحسن أيضاً حين استخرج من ذكر الورق شدة التبه واحساسه بالصوت
الخفى كما يحش الورق بحفيف الريح .

وقد قال فى نقده للبيت الثالث : « هو بيت وحيش جدا ، قد صار قذى فى
عين هذه القصيدة ، بل وخزاً فيها ، ووبالاً عليها ، قد كدّر صفاءها ، وأذهب
بهاءها ، وماءها ، وطمس بظلمته سناءها » .

وما وجه مدح الفرس بأنه لا يعاف قذى من المياه إذا وردھا ؟
 ثم قوله : « ولو أوردته يوماً » حشو بارد . ثم قوله : « حمدويه الأحول »
 و« حش » جداً ، فما أمقت هذا البيت ، وأبغضه ، وما أثقله وأسخفه ، وإنما
 غطى على عينه عيبه ، وزين له إirاده طمعه في الاستطراد ، وهلا طمع فيه على
 وجه لا يفض من بهمة كلامه ، ولا معنى ؟ فقد كان يمكن ذلك ، ولا
 يتعذر » (٢٦) .

وهذا النقد مصيب على ما فيه من شدة .

* * *

٩ - قال البحرى :

لحمـــــــد بن على الشرف الذى
 لا يلحظ الجـــــــوزاء إلا من عكـر
 وســــحابة لولا تتابع جودها
 فینا لراح المــــــزّن غير مــــــبخل
 والجود یعــــــذله عليه حاتم
 سرفاً ولا جوداً لمن لم یعــــــذل

قال الباقلانى فى نقده للبيت الاول :

« البيت الاول منقطع عما قبله ، على ما وصفنا به شعره ، من قطعه المعانى ،
 وفصله بينها ، وقلة تأتیه لتجويد الخروج والوصل وأما المعنى الذى
 ذكره فليس بشئ مما سبق إليه ، وهو شئ مــــــثــــــترك فيه ، وقد
 قالوا فى نحوه : « ان مجده سماء » وقالوا فى نحوه الكثير الذى يصعب نقل
 جميعه » ، وكما قال المتنبى :

وعزامة بعثتها همة ، زحــــل
 من تحتها مكان التراب من زحــــل (٢٧)

(٢٧) نفس المرجع ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

(٢٦) اعجاز القرآن ص ٢٣٠ ، ٢٣١

وكلامه في قطع البيت عما قبله كلام سديد .

وأما القسم الثاني من نقده فهو مُتَّجِهٌ إلى الفكرة أو « المعنى الذي ذكره » وأنه شائع مبذول .

وفي صياغة البيت شيء لا يجوز اهداره لأنه أصل بناء المعنى في البيت وإذا كان جوهر الشعر ليس في تلخيص فكرته وإنما في بناء لغته فإن نقد الباقلاني يكون بعيداً .

ومدخلنا في تحليل هذا البيت ما قاله عبد القاهر في دلالة كلمة « الذي » وأنها تساق أحيانا لتفيد معنى كالخَلَس أو كَمَسَرى النفس في النفس، وذلك حين تشير إلى تحقيق معنى يكون في اكتماله ، وصفائه ، وعزته ، كالشيء يوشك ألا يوجد إلا في الخيال والوهم ، كقوله :

أخوك الذي إنْ تَدَعُوه لِمِلَّةٍ
يُحِبُّكَ وإنْ تَغْضَبْ إِلَى السِّيفِ يَغْضَبِ

فالأخ الذي هذا حاله ، ويكون كذلك دائما يوشك أن يكون في الخيال فحسب ، والإخوة الذين على الأرض لا يخلو أحدهم من غيرة في هذه الصفة ، والمهم أن تحقق الصفة ، وأن تتمثلها حتى لا تستهين بها وتراها كثيرة . ومثله :

أخوك الذي إنْ رُبَّتْهُ قال إنما
أرْبَتْ وإنْ تَغْضَبْ إِلَى السِّيفِ يَغْضَبِ

والذي في بيت البحري يفيد الشرف الذي هو فوق ضروب الشرف كلها ، والذي تتطامن دونه المفاسخ والمآثر ، وإذا أحكمت أيها المخاطب ماذا يكون عليه الإنسان من الخلال ، وصفات السؤدد ، والنجابة والحكمة حتى يستحق ذلك الشرف وأقمت صورة ذلك في نفسك .

فانظر إلى محمد بن علي فإنه هو الذي يستحق هذا الشرف خاصة ، وبذلك يصير هذا البيت غير قولنا « مجده سماء » وغير قول أبي الطيب :

وعزْمةٌ بَعَثَتْهَا هِمَّةٌ ، زُحْلٌ
من تحتها بمكان التراب من زُحْلٍ

لأن هذا طريق مغاير كما ترى ، وتخليص المعنى فيه غير تلخيصه وقد وصفه عبد القاهر بأنه « فن عجيب الشأن ، وله مكان من الفخامة والنبيل ، والمعول فيه على مراجعة النفس واستقصاء التأمل » (٢٨) وهذه الأخيرة مهمة جدا .

وفي البيت طريقتان من طرق الاختصاص ، الطريق الأول تقديم الخبر الجار والمجرور — لمحمد بن علي — وهو يفيد تفرده بهذا الشرف الذي هذا وصفه .

والثاني في قوله : « لا يلحظ الجوزاء إلا من عكس » وهو يفيد أنه شرف سامق مصون من التدنى والتدلى فهو لا يتنزل عن هذه الذروة العالية ، فلا يلحظ الجوزاء أبداً إلا وهو عال عليها ، وهذه تكاليف أخرى شاقة على من يختص به هذا الشرف ، لأن المحافظة على البقاء فوق الذروة قد يكون أصعب من الوصول إليها .

وهذا الذي في هذا البيت هو ما فطن إليه أبو الفضل بن العميد وعظم عنده المدح به وقد ذكر الباقلاني أنه قام لرجل ثم قال لمن حضره : أتدرى من هذا ؟ هذا الذي قال في أيه البحرى « لمحمد بن علي الشرف الذي ... » .

وقال في نقد البيت الثاني : « والبيت الثاني في تشبيه جوده بالسحاب قريب ، وهو حديث مكرر ، ليس ينفك مديح شاعر منه ، وكان من سبيله أن يبدع فيه زيادة أبداع كما قد يقع لهم في نحو هذا ، ولكنه لم يتصنع له وأرسله ارسالا » (٢٩) .

وليس هذا تشبيها لجوده بالسحابة على ما هو معروف في هذا الباب وإنما هو استمرار لما في البيت الأول ، فكما أن شرفه فوق كل شرف سامق فكذلك جوده ، فإذا كان فيض العطاء يشبه بالسحاب فجوده سحابة فوق السحاب كله ، بل إن المزن بهذا الجود صار مَنشوعاً كنوداً ، مع بسطه يديه في مشرق الأرض ومغربها .

(٢٨) دلائل الإعجاز .

(٢٩) المرجع السابق .

المعاني هنا تتجاوز المؤلف وترقى الى ما هو فوق الأعلى مما يتواصفه
الناس ، وتبحث عن أفق آخر فوق المعلوم وكأن البحترى يشق بكل معنى
حجبا من حجب الغيب ، ويترك بكل لفظة بابا من أبواب المجهول ، وإذا
ظرت الى ذلك على أنه مبالغات وملق تكون قد أسقطت الشعر من يدك ،
وإنما انظر إلى بناء الكلام ، وطرائق الإبانة فيه ، فهذا جوهر الشعر الذى
أقره كل من أقر بأن أمراً القيس أشعر شعراء العربية ، وأقره الباقلانى حين
اعتبر قصيدة « قفا نيك » أميرة شعر العرب ، متغمضاً عن أغراضه ، لأن
أغراضها تفتح أبواب جهنم الثمانية .

ولما سلك الباقلانى فى هذا البيت سبيلا غير الذى سلكناه ، أشار
إلى أن فيه خلا ، وهو أن الشاعر وصف المزن بأنه مَبْخَلٌ والبخل هو الذى
يمنع نائله ، والسحاب لم يمنع ، وإنما أجاد ، وإن كان جوده أقل من جود
المدوح ، وبهذا يكون الوصف غير واقع .

هذا ملخص كلام الباقلانى ، وليس كما قال لأن البحترى جعل السحاب
منوعاً كنوداً حين يقاس بتلك السحابة التى تتابع مزنها فى الناس .

وهكذا البيت الثالث صار فيه حاتم المتحرق فى العطاء عاذلاً لأنما على
الجود لأنه رأى فى عطاء محمد بن على عطاء خارقاً ، ويلاحظ أن البحترى
بَخَل المزن ، ولم يَبْخَل حاتماً ، وإنما جعله عاذلاً ، وكأنها عصبية للطائية ،
ومحمد بن على من ولد عم الطائى ، والبحترى من ولده .



١٠ - قال البحترى :

فضل ، وإفضال ، وما أخذ المدى

بعد المدى كالفاضل المتفضل

سارم إذا ادخل العفاة إلى الندى

لا يصنع المعروف غير معجل

قال الباقلانى : فالبيت الأول منقطع عما قبله ، وليس فيه شيء غير

التجنيس الذي ليس بديع ، لتكرره على كل لسان ، وقوله : « أخذ المدى بعد المدى » فانه لفظ مليح ، وهو كقول القائل :

✽ قد أركب الآلة بعد الآلة ✽

وهذا البيت — كما أفهمه — امتداد لما قبله ، وليس فقط لأنه استمرار لأوصاف محمد بن علي ، وإنما هو بجانب ذلك نَحَتْ من نحت سابقه ، وقطع على حذوه ، وذلك لأن البحترى لا يزال ينتزع من الشيء شيئاً هو خلاصه ومحضه ، وكما انتزع من الشرف شرفاً هو فوق كل شرف ، ومن انجود جوداً فوق كل جود ينتزع هنا من الفضل فضلاً فوق كل فضل « وما أخذ المدى بعد المدى كالفاضل المتفضل » (٣٠) .

ونحت البحترى هنا من حيث اللفظ كنحته في بيت « ما الحسن عندك يا سعاد بمحسن » وكأنه كان يستعذب هذا اللون الذي ليس بديعه راجعاً إلى الجناس فحسب ، وإنما أيضاً إلى هذا الانتزاع « فضل وإفضال » وقوله : « المدى بعد المدى » مليح جداً كما قال الباقلاني وكأنه يشير إلى الرحلة الدائبة نحو فضائل النفس ، وقطع المدى بعد المدى في طريق هذه الفضائل ، وحسن جداً حين ينتقل بك البحترى من هذا البيت الذي كأنه ارتحال سرمدي ، وجوب في آفاق الفضائل لا ينـى ، إلى البيت الذي يليه فتري الممدوح سارياً والعفاة مدلجين ، والقائم على القرى عَجَلٌ مستثار ، وهذه لحة في بناء الشعر شريفة وقاربة وشيعة ، لأنها قرابة في الطبع ، ولم يظفر هذا التأخى من الشيخ أبي بكر — الذي هو خيرٌ بيت باب — بشيء وإنما نقد لفظة « يصنع المعروف » ورأى أنها غير محمودة ، ثم يقرن قوله « أخذ المدى بعد المدى » بقول الآخر : « وقد أركب الآلة بعد الآلة » ، ويا بعد ما بينهما .

✽ ✽ ✽

١١ — قال البحترى :

عـالٍ على نظر الحسود كأنما
جذبته أفراد النجوم بأحبـل

أو ما رأيت المجند ألقى رحله
في آل ملاحنة ثم لم يتحول

قال الباقلاني : « فالبيت الأول منكر جدا في جر النجوم بالأرسان من موضعه إلى العلو ، والتكلف فيه واقع . »

والبيت الثاني أجنبي عنه ، بعيد منه ، وافتتاحه رديء ، وما وجه الاستفهام ، والتقرير ، والاستبانة والتوقيف ؟

والبيتان أجنبيان من كلامه ، غريبان في قصيدته ، ولم يقع له في المدح في هذه القصيدة شيء جيد ، ألا ترى أنه قال بعد ذلك :

نَقَسِي فِدَاؤُكَ يَا مُحَمَّدٌ مَنْ فَتَى
يُوفَى عَلَى ظَلَمِ الْخَطُوبِ فَتَنَجَلِي (٢١)

ونقد الباقلاني للبيت الأول نقد واقع ، والبيت ضعيف ، وليس من طبع شعر البحتری ، وإذا كنا قد دفعنا أن ينقد البيت السابق « لمحمد بن علي » من حيث عموم معناه ، فذلك لأننا رأينا في مبنى المعنى وجهها من وجوه البناء هو عزيز نفيس ، على حد ما بينا ، أما هنا فإن الفكرة مبذولة ، ومبناها كذلك مبذول ، « عال على نظر الحسود » يجري على كل لسان ، وكأن البحتری لما بدأ البيت بهذا الكلام الفاتر ، الخالي من طبع الشعر والذي هو رصف كلام وقطعه فحسب ، لم يلبث أن اختل الكلام في يديه واضطرب وغث ، وسقط ، كما قال الباقلاني ، لأن الماجد لا يوصف بأنه تجذبه أفراد النجوم بأحبل ليرتفع ، وكأنه في نفسه يهوى وينحط ، ولاحظ هنا جمع حبل ، وكأن المفرد لا يكفي .

والنجوم هنا تجد نصبا في الارتقاء به ، ولما قال المتنبي لكافور : « والله سر في علاك » كان كأنه يقول له : لم تعمل بك همة ، وإنما هو أمر الله الذي لا يعلم سره إلا هو ، وليس فيك ما يرشحك إلى هذا العلو ، وهذا وإن كان في الظاهر مديحا إلا أن في باطنه ما ترى ، وقول البحتری : « جذبه أفراد النجوم بأحبل » أدخل في الهجو من قول المتنبي .

(٢١) امجاد القرآن ص ٢٢٥ .

والذى يقوله الناس فى هذا « أعلاه مجده » و « سمت به نفسه » ويقول
زهير :

لو كان يقعد فوق الشمس من كرم
قوم بأولهم أو مجدهم قعدوا
ويقول ابن الرومى :

أعـلـاكم فى السماء مجدكم
فلسـتم تجهـلون ما جهـلـا
ويقول أبو تمام :

ويصعد حتى يظن الجهول بأن له حاجة فى السماء
وهذا هو طريق هذا المعنى ، وليس جذب النجوم بالأحبل .

أما نقد الباقلانى للبيت الثانى ، وقوله فيه : « إنه أجنبى عنه ، بعيد منه ،
وافتاحه ردىء ، وما وجه الاستفهام والتقرير ، والاستبانة ، والتوقيف ؟ »
فليس كما قال ، لأن البيت من الشعر العالى ، ومن وجوه جودته افتتاحه
بالاستفهام والتقرير ، والاستبانة والتوقيف التى أعدها الباقلانى من عيوبه ،
ووجه ذلك أن تقرير المعانى بطريق الاستفهام فى هذا السياق يفضل تقريرها
بطريق الإخبار ، لأننا فى الاستفهام نعود بالسامع إلى نفسه ، ليسألها هو
عن هذه الحقيقة ، ونحن واثقون أنه سيجد هذه الحقيقة قائمة فى نفسه .

ولو أن البحرى قال : ألقى المجد رحله فى آل طلحة ، لكان ذلك دعوى
منه ، قد تستوحشها نفس سامعه ، وترى فيها تزيدا ، أما أن يثير الشاعر
نفس سامعه ، ويستخبرها هذا الخبر ، فذلك شئ آخر ، وهذا باب من
أبواب التلطف فى مناغاة النفوس بالمعانى ، وإقناعها بها .

والمعنى الذى ساقه البحرى فى هذا البيت معنى جيد ، والبيت من
شواهد الكناية عن النسبة ، لأنه أرادهم ماجدون أو هم من أرومة ماجدة ،
ولكن فرق بين هذا وبين الذى قاله .. تأمل قوله : « ألقى رحله » ينبئك عن
حسن دقيق ، وكأن المجد كان رحالة جوالا يبحث عن ذويه فلم يلق رحله

إلا عند هؤلاء ، وكأنه كان يرى في كل قوم غمزة ، حتى وصل إلى فناء آل طلحة فتلك الأرومة الخالصة ذات المجد المؤئل ، والرحلة تلقاك هنا مرة ثانية ، وهي طعمة حسنة لمن يندسون في باطن الشعر ، ويشقون كلماته عن الآلام والآمال العظمى في ضمير الإنسان ، والمهم أن الشاعر نقل الكلام هنا عن محمد بن علي إلى قومه ، لأن المجد ذو توق إلى الأنساب ، والمعادن ، وحين ينتقل الشعر إلى آل طلحة يهز في نفس الشاعر أوتارا حساسة ، وذلك لأن آل طلحة فخر « أدَد » وموئل عزهم ، والبحترى من « أدَد » يقول البحترى في قصيدة أخرى يمدح بها محمداً بن علي هذا :

مَلِكٌ أَغْرَتْ لآلَ طَلْحَةَ فَخْرُهُ
كَفَّاهُ أَرْضٌ سَمَّحَةٌ وَسَمَاءُ

وشريف أشراف إذا احتكت بهم
جُربُ القبائل أحسنوا وأساءوا

لهم الغنَاءُ الرَّحْبُ والبيتُ الذي
أُدَدٌ أَوَاخٍ حَوْلَهُ وَفَنَاءُ

انظر إلى البيت الثالث ، وموقع آل طلحة من أدَد .

وكان البحترى حفيّا بمحمد بن علي حفاوة شديدة وأراد لشعره فيه أن يكون ركبا منشدا يروى مآثره وفواضله .

استمع إلى هذه الأبيات :

لِيُوَاصِلَنَّكَ رَكْبٌ شِعْرٌ سَائِرٌ
يَرَوِيهِ فِيكَ لِحْسِنُهُ الْأَعْدَاءُ

حتى يتم لك الثَنَاءُ مُخَلَّدًا
أَبَدًا كَمَا تَمَّتْ لَكَ النُّعْمَاءُ

فَظِلْ تَحْسِنُكَ الْمُلُوكُ الصَّيْدُ بِي
وَأَظِلْ يَحْسِنُنِي بِكَ الشُّعْرَاءُ

أرأيت هذا الكلام ؟ ورأيت كيف يحرص البحتري على أن يكون الملك من أدَد سيد ملوك الناس ، والشاعر منهم سيد شعراء الناس .

ونعود إلى هذا البيت الذى استسقطه الباقلانى لنشير فيه إلى صنعة شريفة أقصر الشاعر فيها اللفظ ، وأطال المعنى ، ولم يفرق في النزاع وإن كان أبعد المرمى ، وأعنى بذلك هذه الواو التى أقحمها بين همزة الاستخبار وما دخلت عليه ، فقد فتح بها باباً على معان آخر ، وذلك لأن هذه الواو لا تقع في كلامهم هذا الموقع إلا وهى منبئة عن جملة معان جرت في نفس الشاعر ، وأن هذا المعنى الذى نطق به لسانه هو مما رماه على معان كثيرة لم ينطق بها لسانه وكأن هناك من مدائحهم الأحوال ، والنعوت الكثيرة ، التى تتزاحم في نفس الشاعر وتتدافع ، وتتكاثر ، وإنما الذى يذكره منها قليل من كثير .

وهكذا نصب الشاعر هذه الواو للدلالة على الذى جرى في النفس وكأن هناك من وراء القول قولاً آخر ، ومن وراء الشعر شعراً آخر .

وقول البحتري :

نَفْسِي فِدَاؤُكَ يَا مُحَمِّدٌ مِنْ فَتَى

يُوفَى عَلَى ظَلَمِ الْخَطُوبِ فَتَنْجَلِي

إِنِّي أُرِيدُ أبا سَعِيدٍ وَالْعَرِيدِ

بَيْنِي وَبَيْنَ سَلَامٍ حَبَابِهِ الْمَهْلِلِ

ساقه الباقلانى مساق الاستشهاد على خلو هذه القصيدة من المدح الجيد، وأشار إلى أنه كأنه ليس من طبع البحتري ولا من سبكه .

وفي البيت الأول من دقة البناء ما يرفعه الى درجة أعلى ..

انظر إلى الالتفات الذى بدى به . وكيف دل على الإقبال والقرب والمواجهة، وكأن الشاعر يحرص على أن يسمعه ما يقوله من تَقْدِيرَةٍ وَتَعْجُزٍ، وهو حاضر مقاطن ثم انظر الى الامتداد فى كلمة «يا» وكيف دلت على بعد منزلة المنادى ، وكيف تلاقت مع المدات الكثيرة التى كأن البيت بُنى عليها ،

ثم تأمل كلمة « يورفي » وكيف أشارت إلى أنه يتقبل عليها متمكناً مستعلياً، وفي صيغة الجمع في كلمتي « ظلم وخطوب » دلالة على أنها ظلمة فوق ظلمة ، وخطوب يركب خطباً ، والإضافة فيهما جعلت الظلمة ليست الظلمة التي يسكن اليها الناس في كل ليلة ، وإنما هي ظلمة تُجِنُّ في داخلها فوادح ، وفواقر وأصل الكلام على التشبيه - أي الخطوب التي تقطع الليل ، ثم تأمل كلمة « فتتجلي » ودلالاتها على التجلية والكشف ، وما في هذه الفاء من دلالة على أنه ما إن يوفي عليها حتى تنكشف وتنبج انبلاج ضوء الصبح ، من تحت فحمة الليل .

تأمل هذا الكلام وأعطه حقه ، وأي فتى هذا الذي يكشف ظلمات الأهوال ، بحكمته ، وعزمه ، ورأيه وتديره .

أما قوله « إني أريد أبا سعيدٍ والعدي . . »

فهو غريب منقطع كما يقول الباقلاني .

قال البحرى في وصف السيف :

يتناول الروح البعيد منالها

عفواً ويفتح في القضاء الثقيل

بإبانه في كل حثفٍ مظللٍ

وهداية في كل نفسٍ مجتهدٍ

ماض وإن لم تمضيه يد فارس

بطل ، ومصقولٍ وإن لم يثقل

قال الباقلاني :

« ليس لفظ البيت الأول بمضاهٍ لدياجة شعره ، ولا له بهجة قلمه ، لظهور

أثر التكلف عليه ، وتبين ثقل فيه .

وأما القضاء المقل ، وفتح ، فكلام غير محمود ، ولا مرض ، واستعارة

لو لم يستعرها كان أولى به ، وهلا عيبٌ عليه كما عيبٌ على أبي تمام

قوله :

فَضَرَبَتِ الشَّيْطَانُ فِي أَخْذَعِيهِ
ضَرْبَةً غَادَرَتْهُ عَوْدًا رَكُوبًا

وقالوا : يستحق بهذه الاستعارة أن يصفع في أخذه ، ... إن شيطانه
حيث زَيْن له هذه الكلمة ، وتابعه حين حَسَّنَ عنده هذه اللفظة ، لحيث مارد ،
ورديء معاند ، أراد أن يطلق أَعِنَّةَ الذِّمِّ فيه ، ويُسْرِجَ جيوش العُتْبِ إليه ،
ولم يقنع بقتل القضاء حتى جعل للحنف ظلمة تُجَلِّى بالسيف ، وجعل السيف
هاديا في النفس المجهل الذي لا يهتدي إليه ، وليس في هذا مع تحسين
اللفظ وتميظه شيء ، لأن السلاح وإن كان معيا فإنه يهتدي إلى النفس •

وكان يجب أن يُبدع في هذا إبداع المتنبى في قوله :

كَأَنَّ الْهَمَامَ فِي الْهَيْجَا عِيُونُ
وَقَدْ طَبِيعَتُ سَيُوفِكَ مِنْ رِقَادِ
وَقَدْ صُغَّتِ الْأَسِنَّةُ مِنْ هُمُومِ
فَمَا يَخْطُرُنْ إِلَّا فِي فُؤَادِ

فالاhtداء على هذا الوجه في التشبيه بديع حسن •

وفي البيت الأول شيء آخر وذلك أن قوله : « ويفتح في القضاء » في
هذا الموضع حشو رديء « يُلْحَقُ بِصَاحِبِهِ اللَّشْكَنَةُ » ، ويلزمه الهجنة^(٢٢)
وهذا النقد - كما ترى - كأنه عاصفة تقتلع هذا الشعر •

ونرى في هذه الآيات خلاف ما يقول الباقلاني ، والبيت الأول من طبع
شعر البحتری والكلمات فيه تنال عفوا ثم تقع مواقع متمكنة ، وذات معان
فسيحة ، أراد أن يصف فعل هذا السيف فذكر أنه يتناول الروح البعيد منالها
عفوا ، فأشار بكلمة « يتناول » إلى أنه ينالها متمكنا ، مقتدرا ، محيطا بها ،
وهذا هو فضل هذه الكلمة على كلمة « ينال » لأن التناول فيه تمكن واقتدار
وسيطرة كما يسيطر الواحد منا على الشيء في متناوله ، ثم وصف الروح
بأنها بعيد منالها ، وأراد بذلك نفس الشجاع الكمي الذي لا يُقَارِبُ ، انظر

(٢٢) أمجاز القرآن ص ٢٢٦ ، ٢٢٧

إلى طرفي الجملة « يتناول ... البعيد » وهذا من الطباق الخفى لأن التناول يقتضى القرب ، وهو مقابل للبعد - وهذا هو معنى الطباق الخفى - ووراء هذا الطباق سخاء ، وامتداد ، ورحابة ، ثم تأمل كلمة « عفوا » وكيف جعلت المعنى السابق المتعذر والغريب ، يقع سهلاً رهوا عفوا - الروح البعيد منالها يتمكن منها هذا السيف تمكن الغالب القاهر - ثم يكون هذا عفوا .

وقوله : « ويفتح في القضاء المقل » التي أثارت الباقلاني فعصف بالأبيات ليس معناه أن هذا السيف يحكم بغير ما جرى به القضاء ، وأن القضاء يتبعه على حد ما قال الآخر : « والسيف يحكم والأقدار تنتظر » - ولم يفهم الباقلاني منه هذا ، - وإنما معناه أن ما جرى به القضاء في أمر هؤلاء الذين ينالهم هذا السيف كان أمراً مُعَيَّناً ، ثم انجلى غيبه ، وانكشف بهذا السيف ، حين أنجز في شأنهم ما جرى به القضاء .

وهذا هو معنى « الفتح في القضاء » على حد ما نقول : جرى ما قضى الله به ، مما لا علم لنا به ، وانكشف الغيب بوقوع ما وقع ... والفرق هو أن سيف البحرى يطرق باب غيب القضاء ، ليُنجز ما قدّر فيه ، ثم إنه لم يطرقه فحسب ، وإنما يفتح بابه المقل .

والباقلاني يرى أن الفتح في القضاء المقل استعارة غريبة كغرابة استعارة الأخدع للشتاء في بيت أبي تمام . ونرى أنها وإن كانت غير شائعة إلا أن مضمونها النفسى قريب من حركة البيان ، وإذا كان فحواها هو التدسس إلى العلم المكنون أو القضاء الذى جرى منذ الأزل ، والذى هو غيب ، فكل نفس استشرفت نحو الغد ، وحاولت أن تحقق فيه ، لتستكشف من ذلك شيئاً إلا أنها تتردد وهى حسيمة كليله ، ولما اشتد توق الإنسان إلى ما فى القضاء المقل ، حاول أن يلمحه فى السبعة الشهب ، بل وأصغى إلى العراف ومُدَّ يده ليقرأ طالعه فى كفه ، إلى آخر ما ترى فى قصة هذا الإنسان المقطوع ، وكل هذا تطلع الى ما فى القضاء المقل ، واستشراف لفتح .

وذلك بخلاف « أخدع الشتاء » فإنه ليس وراءه مضمونات كهذه تدنيه ، ولست أدري كيف يجمع الباقلاني بين استعارة الأخدع في بيت أبي تمام وبيت البحرى :

وإنسى وإن أبلغتسى شرف الغنى
وأعتقت من ذل المطامع أخدعى

مع أن البون بينهما بعيد بعيد ، وقد وصف عبد القاهر كلمة الأخدع في بيت البحرى بأنها بديعة حسنة ، بينما هي في بيت أبى تمام نكدة كدرة ثقيلة على النفس فيها من « التنقيص والتكدير أضعاف ما وجدت هناك من الرُّوح والخِفَّةِ والإيناس ، والبهجة » (٣٣) •

ولما قال البحرى في وصف السيف بعد ذلك : « مصغ إلى حكم الردى »
ب وهذا يؤكد فهمنا لقوله : « ويفتح في القضاء المقل » عابه الباقلانى وقال :
هذا كلام مقلوب ، والأولى أن يقال : يصغى الردى الى حكمه ، وذكر هذا البيت الذى قيل في مقتل أنس بن أبى شيخ ، كاتب البرامكة :

تَلَمَّظَ السِّيفُ مِنْ شَوْقٍ إِلَى أَنْسٍ
فَالْمَوْتُ يَلْحَظُ وَالْأَقْدَارُ تَنْتَظِرُ

هذا وكان البحرى أحس بأن قوله : « يفتح في القضاء المقل » في حاجة إلى بيان أكثر ، فعلق عليه البيت الذى بعده ، وهو قوله :

إِبَانَةٌ فِي كُلِّ حَتْفٍ مَظْلَمٍ
وَهِدَايَةٌ فِي كُلِّ نَفْسٍ مَجْهُولٍ

والإبانة في الحتف المظلم ، تعنى العمل الشجاع الباسل ، الذى به تنكشف ساحة الموت المظلمة ، ويُحسم به أمرها ، وينكسر فيها أحد الفريقين ، ويعتقد النصر لهذا السيف ، والعبارة هنا عبارة تفوص في قلب المعانى ، تأمل وراجع ، واستقص معنى الإبانة في الحتف المظلم ، وتأمل الحتف المظلم ما هو؟ وكيف تكون إباتته ، لأن هذا كلام عزيز ، قصر فيه اللفظ وطال المعنى ، أو هو « من اللمح تكفى إشارته » كما يقول البحرى •

أما قوله « وهداية في كل نفس مجهول » فليس للذى أورده الباقلانى فيه مَوْرِدٌ ، لأنه أراد نفس الشجاع الذى لا يثقارب ، والطريق إلى هذه النفس طريق مجهول وهذا ناظر الى قوله : « الروح البعيد منالها » •

وإذا تأملت الآيات الثلاثة وجدتها مبنية على نوع من الطباق اقتضته محاولة البحترى تصفية المعاني والصفات وانتزاع خلاصها وقد أشرنا إلى انطباق في قوله : « يتناول .. البعيد » ونشير هنا إلى الفتح في القضاء المقل ، والإبانة في الحنف المظلم ، والهداية في المجهل ، وماض وإن لم تمضه ، ومصقول وإن لم يصقل ، هذا الطباق يشير إلى بلوغ المدى الذي يوشك أن يكون جمعا بين الأضداد .

ثم راجع هذا الطباق مرة ثانية تجده يتراوح ، فهو في البيت الأول يخفى في التناول والبعد ، وظاهر في الفتح والإقبال ، وإن كان ليس طباقاً محضاً لأن الكلمتين واقعتان موقع المجاز ، ثم ترى الطباق يخفى مرة ثانية في قوله : « إبانة في كل حنف مظلم » ثم يقرى في الهداية والمجهل ، ثم يصرح في البيت الثالث : « ماض وإن لم تمض » .. و « مصقول وإن لم يصقل » ، وأصرح الطباق هو طباق السلب هذا .

وفي هذه المطابقات طعمة حسنة لمن يهتمون بالحديث عن التضارب في بنية الشعر ، أو الصراع والجدلية فيه ، أو الجدلية بين الشاعر والمجتمع ، أو الصراع في بنية المجتمع ، أو بين طبقاته ، أو ما شئت من هذا الباب الواسع ذي الفلسفات المتراجحة الداكنة والذي صار يداخل أفئدتنا من زاوية الشعر والأدب .

وقد ذكر الباقلاني أنه كان على البحترى أن يبدع إبداع المتنبي في قوله :

كَأَنَّ الْهَامَ فِي الْهَيْجَا عَيْوُنَ

وَقَدْ طُبِعَتْ سُيُوفُكَ مِنْ رِقَادِ

وَقَدْ صُعَّتِ الْأَسِنَّةُ مِنْ هُمُومِ

فَمَا يَخْطُرُنْ إِلَّا فِي فُسُودِ

ويرى أن اهتداء سيوف المتنبي على هذا الوجه مليح ، وأملح من اهتداء سيف البحترى في كل نفس مجَّهَل .

وبنية أبيات المتنبي بنية ذهنية كما ترى ، فأنت في حاجة الى عمل ذهني خاص حتى تتصور هام أعدائه عيونا ، ثم تتصور سيوفه من رقاد ، ثم تقضى بضرورة وصول هذه السيوف الى هذه الهام لأن الرقاد واصل الى العيون لا محالة ، وهكذا في البيت الثاني لابد أن تتصور الرماح من الهموم ، والهموم لا تسكن إلا في الفؤاد .. إذن هذه الرماح لا تطعن إلا فيها ..

وهذا شيء غير منزع البحتري ، لأننا لم نجد في قصيدته هذه شعرا كهذا ، ولا تظن أن هذا قدح في شعر أبي الطيب وإنما هو بيان لطبعه ، كما لا تظن أننا نهمل ما وراء ذلك من دلالات وأن هام أعدائه وإن كانت عيونا يقظة باصرة فلا بد أن تسكنها سيوفه ، وأن تغمضها إلى الأبد .

ورحم الله أبا بكر فقد كان أحد بحور العلم .

ورحم الله الوليد بن عبيد فقد كان أحد جبال الشعر، وغفر الله لنا اجتراءنا وتقصيرنا .. إنه من يهد الله فلا مضلّ له ومن يضل فلا هادي له ..



الفصل الثامن

قصة الصرفة

مذهب الصرفة يعني أن أمراً إلهياً خارقاً أجراه الله على يد محمد صلى الله عليه وسلم ، دليلاً على صدقه في دعوى النبوة ، وهو أن الله صرف العرب عن أن يأتوا بمثله ، ولو لم يصرفهم لجاءوا بمثله ، وهذا خارق ، وقد عرض حمد بن إبراهيم الخطابي فهم أهل العلم لهذا المذهب عرضاً جيداً قال فيه : « ولو كان الله عز وجل يبعث نبياً في زمان النبوات ، وجعل معجزته في تحريك يده ، أو مد رجله ، في وقت قعوده بين ظهرائي قومه ، ثم قيل له : ما آيتك ؟ فقال : آيتي أن أحرّك يدي أو أمُدَّ رجلي ، ولا يمكن أحد أن يفعل مثل فعلی والقوم أصبحوا الأبدان ، لا آفة بشيء من جوارحهم فحرك يده ، أو مد رجله ، فرأموا أن يفعلوا مثل فعله ، فلم يقدرُوا عليه ، كان ذلك آية دالة على صدقه ، وليس يُنظر في المعجزة إلى عِظَم حجم ما يأتي به النبي ، ولا إلى فخامة منظره ، وإنما تعتبر صحتها ، بأن تكون أمراً خارقاً عن مجاري العادات ناقضاً لها » (١) .

وهذا التفسير هو الذي شاع بين أهل العلم ، وهو تفسير منصف وهو الذي يفهم من كلام الجاحظ ، وهو قاطع في إثبات الآية وقيام الحجة بهذا الوجه ، وليس القول به قادحاً في الدين ، وقد ارتضاه بعض أهل العلم على الحد الذي سنيينه أن شاء الله (٢) .

(١) البيان في أمجاز القرآن ص ٢٢ .

(٢) ولا أرى وجهاً لما قاله العالم الجليل الشيخ محمد أبو هريرة رحمه الله حين علق على هذا الوجه بقوله : « إن القائلين بهذا القول يشككون في مرتبة القرآن ، وكونه من عند الله ، -

ثم إن الذي قال به ، وهو أبو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام لم يدفع أحد أنه كان من بلغاء زمانه ، حسن المقالة ، رطب اللسان ، سريع الخطر دقيق النظر ، جيد القياس ، ذكروا أنه « جىء به وهو حدث إلى الخليل ابن أحمد ليعلمه فقال له الخليل يوما يمتحنه ، وفي يده قدح زجاج : يا بنى . . صف لى هذه الزجاجاة ، فقال : أبمدح أم بدم ؟ قال : بمدح . قال : نعم تريك القذى ، لا تقبل الأذى ، ولا تسبر ماورا . قال : فذمها . قال : سريع كسرهما ، بطيء جبرهما . قال : نصف هذه النخلة - وأوماً إلى نخلة في داره - فقال : أبمدح أم بدم ؟ قال : بمدح . قال : هي حلو مجتتاها ، باسق منتهاها ، ناضر أعلاها . قال : فذمها ، قال : صعبة المرتقى ، بعيدة المجتى . محفوفة بالأذى ، قال الخليل : يا بنى . . نحن إلى التعلم منك أحوج » (*) .

وذكروا أنه بدأ شاعرا وانهى متكلما ، كما بدأ أبو نواس متكلما وانهى شاعرا .

ومثل هذا البليغ المتمكن ، والذي عاش في القرن الثاني ، والعربية كما قلنا باقية حرة خالصة في أفواه الأعراب ، لا يغيب عنه هذا الفرق الفائق بين القرآن وكلام الناس ، وإنما رمى بهذا القول في حومة الجدل ، ولجاجة الخصومة ، ولم يقله عن دراسة ومراجعة وتمام اقتناع .

ويؤنس هذا الذي أقوله أنه ذكر مع الصرفة الإخبار بالغيب ، أى أن القرآن معجز عنده بأميرين لا بالصرفة فحسب ، والإخبار بالغيب جزء من المعاني المدلول عليها في القرآن ، فكيف يتلاءم هذا مع القول بأنه لولا الصرفة لجاءوا بمثله ؟ والإخبار بالغيب أمر إلهي لا طاقة للبشر به ، وبهذا تظهر الغمزة في موقف أبي اسحاق ، إلا إذا قلنا ان المثل الذي كان يمكن أن يأتوا

= من غير أن يقدموا دليلا بل أن الفرض الذي يبدو من لحن القول والدعوى هو التشكيك المجرد في طلو البلاغة القرآنية ، ومن وراء ذلك التشكيك ما يريدون من توهين ، لم دعاوى بأنه من صنع محمد عليه السلام ، وهكذا يسير الخط من احتمالات تناق الواقع إلى توهين لأمر القرآن إلى ادعاء أنه ليس من عند الله « انتهى كلامه رحمه الله .

وأقول : ان الذين قالوا بهذا كانوا من أئمة الدين ، والمتأخرين عنه . والرايين من ورائه ، فكيف يقال انهم كانوا يبغون التشكيك والتوهين ، ثم الدعاوى بأنه من صنع محمد صلى الله عليه وسلم ؟ .

(*) أمالى المرتضى ج ١ ص ٨٧

به لولا الصرف انما هو في النظم فحسب ، لا في النظم مقيدا بمثل المعاني ، حتى يخرج الإخبار بالغيب ، وبذلك يكون أبو اسحاق فطين إلى أن التحدي انما هو في النظم فحسب ، كما يفهم من قوله تعالى : « فاتوا بعشر مسور مثله مفتریات » (٣) أى مثله في نظمه أما المعاني فمن أى باب تقرون ، وهذا يسقط بعض ما أورده عليه عبد القاهر من اعتراضات كما نين ويرد عليه ما لا يمكن دفعه من أنهم كان يمكنهم معارضته بكلامهم المحفوظ في صدورهم قبل الصرف مادام الأمر أمر النظم فحسب .

والمهم أن أبا اسحاق قائل بأن في القرآن شيئا لا تناله قدرات الناس ، وهو الإخبار بالغيب ، وأنه لم يكن مقتنعا بأن الصرفة وحدها هي وجه الإعجاز ، وجمعه بين الأمرين يوشك أن يوقعه في تناقض .

ويمكن أن يقال انه قد رمى بهذه المقالة في وجوه أهل الزيغ الذين كانوا يثيرون ما ينقض حجة النبوة ، ولم يشأ أن يجادلهم في أمر النظم ، لأنه يعلم أن النزاع فيه لا يندفع إلا عند من كان ذا طبع إذا ثبته انتبه ، فكيف مع قوم وصفهم خالقهم بأنهم :

« وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشدا لا يتخذوه سبيلا » (٤) .

« ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا » (٥) .

أراد الشيخ أن يسد باب الشبهة ، وأن يحسم الأمر مرة واحدة ، وقد قال أهل العلم : « ومن ضعف الرأي أن تسلك طريقا يغمض ، وقد وجدت السنن اللاجب ، وأن تطاول المريض في علاجك ، ومعك الدواء الذي يشفى عن كذب ، وأن ترخي من خناق الخصم ، وفي قدرتك ألا يملك نفسا ، ولا يستطيع نطقا » (٦) .

وقد رأينا من علمائنا من يضم الرأي في هذا الباب الى الرأي لا ينضم إليه ، وذلك لحسم الشبهة ، وقطع سبيل التطرق بالتهمة ، كالذي ذهب إليه

(٤) الأعراف : ١٤٦

(٦) الرسالة الشافية ص ١٤٢

(٣) هود : ١٣

(٥) الأنعام : ١١١

الفخر الرازي من أمر الإعجاز في السور القصار من الكوثر والعصر ،
و « قل يا ايها الكافرون » وأنتا لو قلنا إن البلاغة فيها تقطع أطماع الخلق ، فقد
يلج في ذلك من يكلج ويتماحك من يتماحك ، ويعد ذلك مكابرة ، ولذلك
ذهب الى أن ما يظهر فيه التفوق البلاغي القاطع للأطماع ، والمسكت اللجاجة
والتماحك فالإعجاز فيه راجع إلى النظم ، وما كان كهذه السور فالإعجاز
فيه راجع إلى الصرفة ، ولولا صرف الله لجاءوا بمثلها ، وتجد في كلام الرازي
ما يوحى بأنه سلك هذا الطريق لقطع الشغب .

وقد وصف ابن كثير مقالة الصرفة بأنها تصلح على سبيل التنزل والمجادلة
والمنافحة عن الحق ، مع أنها غير مرضية (*) وهذا كلام منصف .

والجاحظ ذكر في النظام كلاما وصف فيه مخارج آرائه ، ومواردها ،
 واحتجاجة لها ، وقد كان الجاحظ قريبا من النظام يعرف دواخل نفسه ،
وتولد هواجسه ، وقد ذكر أنه كان شديد الذكاء يتبع أول خاطر ، ثم يحكم
قياسه ، ويثبت دليله ، ويندفع في ذلك من غير أن يراجع أصل الفكرة ويقبلها
بأناة وروية .

قال الجاحظ « كان يظن الظن ثم يقيس عليه وينسى أن بدء أمره كان
ظنا ، فإذا أتقن ذلك وأيقنه حزم عليه » (٧) .

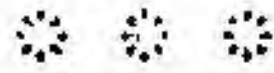
وهذا عيب مفضل ، ولعل الجاحظ أراد بهذا ما أشرنا إليه من القول بأن
مثل النظام لا يخفى عليه ما بين القرآن وكلام الناس ، وإنما هي هذه العوامل
التي أوقعته فيما ذهب إليه من رأي غريب في الدراسات القرآنية (٨) .

(٧) اعجاز القرآن للرافعي ص ١٦١ .

(٨) ابن كثير ج ٦١ .

(٨) ذكر الشيخ الفاضل محمد أبو زهرة أن القول بالصرفة له أصول في كلام الهند مصورها
اقوال خاصة البراهمة في كتابهم الفيدا وأنهم قالوا على حد ما ذكر البيروني في كتابه : « ما للهند
من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » : « أن في مقدورهم أن يأتوا بأمثالها ، ولكنهم ممنوعون من
ذلك ، احتراماً لها » ثم علق الفاضل رحمه الله على المنع بأنه يحتمل أن يكون منع تكليفي أي
أنهم كلفوا ألا يأتوا بمثله ، ولهذا لا يكون للمنع مدخل في اعجاز الفيدا كما زعموا ، ويحتمل أن
يكون منع تمكيني بمعنى أن براهمة صرفهم بمقتضى التكوين عن أن يأتوا بمثله - وهذا تفسير الشيخ
كما قلنا - وأقول أن عبارة خاصة البراهمة ليس فيها هذا الوجه الذي يعنى الصرف وليس
فيها ما يقرب منه ، وإنما هي صريحة من أنهم لم يقولوا مثل أشعار الفيدا احتراماً لها وهذا
غير ما نحن فيه ، لأن الصرفة عند علمائنا تعنى أمرا الهميا ، لم أن كلام البراهمة في الفيدا كان
محل سخربة العقل الاسلامي ، وقد كانوا يذكرونه مثلاً للتسليم بعدم الحجة ومثلاً للمذهب الذي

وكان النظام رأس فرقة كما نعلم ولم يكن بين أهل العلم بالرجل الضعيف الخامل ، ولهذا وغيره لم يمت هذا المذهب مع شدة دفع الجاحظ وغير الجاحظ له ، وإنما بقي هذا الرأي وامتد واتسع وركب عقولا كثيرة ، وقبله من قبله وعدله من عدله ، وهذا هو الذي سوف تتابعه إن شاء الله .



كان الجاحظ صاحب ابراهيم بن سيار النظام وتلميذه ، وخليطه ، وكان يعرف فضله ، ويعده من النابهين في زمانه ، وأنه ممن نجى الله به خلقا كثيرا من معاطب الهلاك والزيف ، وأنه نهج لشيئته من المعتزلة « سبلا ، وفق لهم أمورا ، واختصر لهم أبوابا ، ظهرت فيها المنفعة ، وشملتهم بها النعمة » (٩) .

وكتب الجاحظ فيها ذكر كثير للنظام ، ومقتبسات كثيرة من فرائد بيانه ، إلا أن الجاحظ لما سمع منه القول بالصرفة أنكره انكارا واضحا لا لبس فيه ، وكلام الجاحظ قاطع بأن نظم القرآن لا طاقة لبشر به ، والجاحظ ممن ذكروا أن بلاغة العرب فوق بلاغة غيرهم ، وأن الجاهليين من العرب فوق الأجيال التي نشأت بعد الجاهلية في هذا الشأن ، وأنه ان ادعى لهم « أصناف البلاغة من القصيد والأرجاز ، ومن المنشور والأسجاع ، ومن المزدوج وما لا يزدوج فمعنا العلم أن ذلك لهم شاهد صادق ، من الدياجة الكريمة ، والروث العجيب ، والسبك والنحت ، الذي لا يستطيع أشعر الناس اليوم ولا أرفعهم في البيان أن يقولوا في مثل ذلك ، إلا في اليسير ، والنبد القليل » (١٠) .

ومثل هذا الكلام الواثق القاطع مستفيض في كتب الجاحظ . وكلامه أيضا قاطع في أن هذا الجيل الذي هو أنبغ أهل الأرض بيانا ، وأعرفهم بمخارج الكلام ومطالعه حين يسمع الواحد منهم سورة : « انا اعطيناك الكوثر » .. يرى فيها من الأمر الإلهي الذي لا يطيقه الناس ما يراه في خلق السموات والأرض وما بينهما .

لا مستنصر له لأن الذين قالوا به لا حجة لهم ! وكتاب الفيدا مثل كتاب زرادشت وماني فيها عند علمائنا حكم وتهوس ، فكيف يستمدون منها وجها لبيان الحجة في القرآن ؟ .. ولو كان الأمر ما ذهب إليه الفاضل ما سكت عنه الجاحظ ولا غيره ، ثم أن النظام احكم من أن يواجه في حومة جدال مستمر بكلام البراهمة الهنس والذي يعرفه أهل زمانه ، ويعرفون قدره .

(٩) الحيوان ج ٤ ص ٢٠٦ (١٠) البيان والتبيين ج ٢ ص ٢٧ .

قال الجاحظ : « ولو أن رجلا قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة لتبين له في نظامها ، ومخرجها عن لفظها ، وطابعها أنه عاجز عن مثلها ، ولو تحدى بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها » (١١) .

وهذا الفهم المستقيم لا يلتقى مع الصرفة من قريب ولا من بعيد وهو نص في بيان علة العجز وأنها كائنة في نظام الكلام ومخرجه من لفظه وطابعه ، وأن العرب قد تبين لهم ذلك واستيقنوه وأنهم عجزوا عجزاً من يعرف علة عجزه ، وليس عجز المتحير المصروف .

وقد كتب الجاحظ كتاباً في هذا الباب سماه « الاحتجاج لنظم القرآن » والتسمية قاطعة في رفض الصرفة ، وقد قال في منته :
« فلم أدع فيه مسألة لرافضى ، ولا لحديثى ، ولا لحشوى ، ولا لكافر مباد ، ولا لمنافق مقموع ، ولا لأصحاب النظام ، ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق ، وليس تأليفه بحجة ، وأنه تنزيل ، وليس يبرهان ولا دلالة » (١٢) .

وهذا قاطع في رفض الصرفة .

وجاء في كتاب « الحيوان » ما رجح عند بعض أهل العلم أن الجاحظ قال بالصرفة ، وأنه تناقض ، واضطرب .

قال الرافعى رحمه الله :

« أما الجاحظ فإن رأيه في الإعجاز كراى أهل العربية ، وهو أن القرآن في الدرجة العليا من البلاغة ، التي لم يعهد مثلها ، ثم قال : غير أن الرجل كثير الاضطراب ، فإن هؤلاء المتكلمين كأننا كانوا من عصرهم في منخل ، ولذلك لم يسلم هو أيضاً من القول بالصرفة » (١٣) .

ونعلم أننا قد نجد فيما كتبه العالم رأياً له يضرب رأياً آخر ، وخاصة

(١١) دلائل الإعجاز ص ٢٥٠ وقد اقتبس من كتاب دلائل النبوة .

(١٢) مقدمة اعجاز القرآن للبافلاتى ص ٩ (١٣) اعجاز القرآن ص ١٦٥

إذا طالت ممارسته للاستخراج والتأليف ، وتراخت الأيام بين أوائل آرائه ،
وأواخرها .

وقد تجد لأهل العلم غفلات لا يقع فيها المبتدئون وهي كثيرة ولو أراد
مريد أن يكتب في أوهام الأعيان لوجد بين يديه الكثير ، والكتب مشحونة
بذلك (١٤) .

ولكن يبعد أن يحتشد العالم لمسألة كهذه من أكبر ما شغل ويشغل علماء
المسلمين ، فيضع فيها كتاباً يَبْتُ الحكم فيه بَتّاً ، ويذكرها في كتبه الأخرى
وهو يجرى في ذلك كله على رأى واحد قاطع ، ثم يرجع عن هذا كله من غير
أن يقف مع قارئه وقعة طويلة يشرح له فيها الرأى الثانى ويُبَيِّن الذى بان له
فعدل له عن رأيه الأول ، ومثل هذا كثير فى كلام العلماء ، تراهم يقولون فى
قوة وجهارة : إنا كنا نفهم هذا الكلام على وجه كذا ثم بان لنا بآخرة خطأ
ما كنا فيه وأن الوجه فيه كذا (١٥) .

والجاحظ لم يفعل ذلك ، وقد تأملت كلامه فى « الحيوان » فوجدته
لا يتناقض مع ما احتشد له .

ووجه ذلك أن النص الذى ساقه الرافعى وغيره واستدلوا به على أن
الجاحظ قال بالصرفة . جاء فى سياق ذكر الدهريين وانكارهم خبر بلقيس
والهدهد ، وسليمان ، واحتجوا لذلك ، بأن سليمان عليه السلام كما يقول
القرآن سأل ربه أن يهب له ملكاً لا ينبغى لأحد من بعده ، وأن الله سبحانه
استجاب له ، فعظم ملكه ونبه ذكره ، وسُخِّرَتْ له الشياطين ، والريح تجري
بأمره ، وعُلِّمَ منطق الطير ، فكيف يجهل خبر ملكة بلقيس ، وهى قابعة

(١٤) لابن مالك على إمامته - كما يقول ابن هشام - بجمل من أقسام « لا » لوله تعالى :
« لا تنصروه فقد نصره الله » (التوبة : ٤٠) مع أنه « أن » الشرطية مع « لا » وهذا من الخطأ
البعين ، وبعد القاهر يقول أن « انما » تكون فى الأمر الذى يعتقد فيه المخاطب عكس ما يدل عليه ،
ثم يذكر من شواهد ما قوله تعالى : « انما يتذكر أولوا الألباب » (الزمر : ١٦) ولم يفتن الى
أنه لو صح ما يقول تكون الآية خطأ لمن يعتقد أن التذكر والتدبر انما هو ممن لا عقل له ، وهذا
باطل ببداية العقول .

(١٥) ينظر كلام عبد القاهر فى بيت المتن : « عجباً له حفظ العنان بانمل » - دلائل الإعجاز

انذكر ، وأوتيت من كل شيء ، ولها عرش عظيم ، وملك سليمان عليه السلام
إما أن يكون كان بالشام أو بسواد العراق ، وكانت بلقيس باليمن ، والطريق
بينهما قريب واصل ، ونهيج « للخف والحافر والقدم » وملوك زماننا وهم
أقل من سليمان لا يجهلون صاحب الخرز ، ولا صاحب الروم ، ولا صاحب
الترك ، ولا صاحب النوبة .

ثم أجاب الجاحظ بأن هذا معقول لو أن الله سبحانه خلق الدنيا وتدير
أهلها ، ومجاري أمورها وعاداتها ، ولكنه سبحانه يتدخل قدره فيرفع عن
الأوهام أشياء ، ويصرفها عن الفطن فيحدث ما جرى به قدره .

وكان يعقوب ابن اسحاق أنه أهل زمانه لأنه نبي وابن نبي وكان يوسف
ابن يعقوب وزير ملك مصر ، وكان من النباهة بالموضع الذي لا يدفع ، وله
البرد ، واليه يرجع جثائب الأخبار ، ثم لم يعرف يعقوب مكان يوسف ، ولا
يوسف مكان يعقوب ، ثم ذكر أمر موسى بن عمران عليه السلام في التيه
هو ومن معه ، وأنهم ظلوا « يتسكعون أربعين عاما في مقدار فراسخ »
وهذه البلاد التي تاهوا فيها هي من ملاعبهم ، ثم هي عامرة بالأدلاء من
العسكر والجمالين ، والمكارين والفيوج^(١٦) والرسل والتجار ، ولكن الله
صرف أوهام موسى ومن معه عن البصر بالطريق الواصل بهم . ثم ذكر
أشباه ذلك ثم قال :

« ومثل ذلك ما وقع من أوهام العرب ، وصرف نفوسهم عن المعارضة
للقرآن ، بعد أن تحداهم الرسول بنظمه ، ولذلك لم تجد أحدا طمع فيه ،
ولو طمع فيه لتكلفه ، ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة
لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب ، والنساء وأشباه النساء ،
ولأننى ذلك للمسلمين عملا ، ولطلبوا المحاكمة ، والتراضى ببعض العرب ،
ولكثر القيل والقال . . فقد رأيت أصحاب مسيلمة . . إنما تعلقوا بما ألفت
لهم مسيلمة من ذلك الكلام الذي يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن

(١٦) الفيوج الذين يحملون بريد الملوك - الفراء - وهو معرب ذكره الجواليقي . ينظر
تاج العروس مادة ف حاج .

فصله وأخذ بعضه وتعاطى أن يقارنه فكان لله ذلك التدبير الذى لا يبلغه العباد ولو اجتمعوا » (١٧) .

والصرف هنا مباين للصرفة التى ذكرها النظام وأنكرها الجاحظ مباينة لا تلتبس ، فلولا الصرف عند النظام لجاءوا بمثله ، أما صرفة الجاحظ هذه فلولاها لطمعوا فيه ، ولو طمع فيه بعضهم وتكلفه فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب ، والنساء ، إلى آخره ، ومراجعة هذا الكلام تفيد أن قصارى ما يأتى به المتكلف كلام فيه أدنى شبهة ، ثم إن أدنى شبهة هذه لا تكون عند أهل المعرفة وإنما عند الأعراب وأشباههم من ضعاف الإيمان ، وعند النساء واشباههن من ضعاف النجيزة ، وهذا أمر يفتح باب اللجاجة التى تعمل فيها العصىة عملها الذى عملته مع أصحاب مسيلة مع قطعهم بكذبه وفساد كلامه ، والشبهة - فضلا عن أدناها - فى هذا الأمر لا يستقل قليلها ، ولا يتهاون باليسير منها كما يقول العلماء .

الصرف هنا لا يجوز أن نحمله على معنى أنه لولاه لجاءوا بمثله ، وأنه وجه إعجاز القرآن ، وحجة النبوة ، والذى عليه الأمر فى الإلزام على حد ما هو عند النظام فيما فصلنا ، وليس فى كلام الجاحظ ما يدل على ذلك ، بل ولا ما يوهم به ، وإنما هو قاطع فى أن الصرف هنا أغلق باب اللجاجة بالباطل المتعلق « بأدنى شبهة » ثم هى أدنى شبهة لا موضع لها فى قلب ذى لب ، وإنما يتعلق بها من لا حاجز له من تمكن الدين كالأعراب ، ومن لا تدبر له كالنساء ، هكذا قال الجاحظ ، وقد كررنا ذلك لتأكيد ، وهذا الذى أقوله لا يخامرنى شك فيه ، بل انى لأعجب من أهل العلم كيف أغفلوه مع وضوحه وتميزه .

ثم هو قائم فى كلام آخر للجاحظ وأنهم صرفوا عن المعارضة ، ولولا انصرف لما جاءوا بمثله ، وإنما يكون بها الشغب واللجاجة والمدافعة فحسب .

ذكر الجاحظ أن الله بعث محمداً صلى الله عليه وسلم أكثر ما كانت العرب شاعرا وخطيبا ، وأحكم ما كانت لغة ، فدعاهم بالحجة ، وقطع القدر ،

وأزال الشبهة ، فاستيقنوا أمره ، وحجزتهم الخمية والهوى ، فنصب لهم
ونصبوا له ، وقتل من عليتهم ، وهو يدعوهم في ذلك كله إلى المعارضة
بسورة واحدة ، أو بآيات يسيرة ، وقرع عجزهم ، وكشف نقصهم ، فلما
قالوا له : أنت تعرف من أخبار الأمم ما لا نعرف ، قال لهم : هاتوا مفتريات
« فلم يرم ذلك خطيب ، ولا طمع فيه شاعر ، ولو طمع فيه لتكلفه ، ولو
تكلفه لظهر ذلك ، ولو ظهر لوجد من يستجيده ، ويحامي عليه ، ويكابده
فيه ، ويزعم أنه قد عارض ، وقابل ، وناقض ، فدل ذلك العاقل على عجز
القوم مع كثرة كلامهم ، واستحالة لغتهم ، وسهولة ذلك عليهم » (١٨) .

تأمل قوله : « ولو ظهر لوجد من يستجيده ، ويحامي عليه ، ويكابده فيه ،
ويزعم أنه عارض .. » إلى آخره تجد الكلمات مبنية عن أنهم لو عارضوه لما
جاءوا بمثله إلا على سبيل الزعم والمكابدة ، ودعوى أنه عارض وقابل ،
وناقض . ويمكن أن نقول إن الجاحظ أدار مقالة النظام في نفسه ، ورفضها
أبين رفض ، وكان قصارى ما وجده منها أنه يصح أن يقال إن هناك صرفاً
صرفوا به عن الشغب بالباطل في هذا الأمر ولولا هذا الصرف لكابدوا ،
وهيجوا ، وكثر القيل والقال ولما وجد أن هذا مباين لما قاله النظام لم يلتفت
إليه ، وهو يهدم صرفة النظام ، ومن نجم بعده ممن يزعم أن القرآن حق ،
وليس تأليفه حجة .

ويمكن أن تتلمس في كلام علمائنا صورة للصرفة بهذا المعنى الذي
استخرجناه من كلام الجاحظ ، والذي يفيد أن القرآن معجز بنظمه ومخارج
لفظه ومعجز أيضاً بصرف العرب عن المعارضة ولولا الصرف لما جاءوا بمثله .
ذكر الأصبهاني في تفسيره على حد ما ذكر السيوطي أن إعجاز القرآن من
وجهين :

أحدهما : إعجاز يتعلق بنفسه ، والثاني : بصرف الناس عن معارضته .
فالأول لا يتعلق بعنصره الذي هو اللفظ لأن ألفاظه ألفاظهم . ولا يتعلق
بالمعنى لأن معانيه في زُبُر الأولين ، وإنما يتعلق بالنظم المخصوص الذي هو

ضرورة القرآن والذي تجد فيه اللفظ والمعنى عنصريين « وباختلاف الصور
يختلف حكم الشيء لا بعنصره كالحاتم والقرط والنوار ، فإنه باختلاف
صورها اختلفت أسماؤها » .

وأما الإعجاز المتعلق بصرف الناس عن المعارضة فقد ذكر أن غرائز
النفوس تميل بها إلى صناعات تجد فيها مناسبات خفية فتشرح في ملابتها،
وتطيعها قواها في مباشرتها وتزاولها باتساع قلب . . . فلما دعا الله أهل البلاغة
والخطابة الذين يهيئون في كل راد من المعاني بسلاطة لسانهم إلى معارضة
القرآن ، وعجزهم عن الإتيان بمثله ، ولم يتصدوا لمعارضته لم يخف على أولى
الألباب أن صارفا إلهيا صرفهم عن ذلك ، وأي إعجاز أعظم من أن يكون
كافة البلغاء عجزا في الظاهر عن معارضته ، مصروفا في الباطن عنها « (١٩) » .

وهذا قريب من الذي عند الجاحظ فكلاهما يذكر الصارف الإلهي
للعرب عن شيء ، في صورته ونظمه أمر إلهي لا طاقة للناس به ، ولو لم
يصرفوا ، وأن الأمر فيه يدل ذا العقل عليه ، وأن القوم عاجزون في الواقع
الظاهر ، ومصروفون في الباطن ، فما راموا ولا طمعوا .

* * *

كانت حصيلة ما قيل في الإعجاز في عصر الجاحظ ، النظم الذي قال به
الجاحظ ، والصرفة والإخبار بالغيب اللذين قال بهما النظام .

وظلت هذه الثلاثة تدور عند أهل العلم مع ما شققوه منها ووسعوه من
وجوه يرجع بعضها إلى بعض كأنوجوه السبعة التي ذكرها الرمانى ، ولن
تتابع هذه الأقوال ، وإنما نمضى مع قصة الصرفة .

ومن أبرز ما يواجه الباحث في أمر الصرفة أن بعض أهل العلم الذين
يؤكدون أن القرآن معجز ببلاغته يذكرون الصرفة على حد ما ذكرها النظام،
وليس ذلك من باب استيفاء الأوجه المذكورة عند من سبقوهم كما يذكر
بعض الباحثين وذلك لأننا نجد لهم تعليقات على هذا الوجه تفيد قبولهم
له ، واقتناعهم به ، وليس ذكره لمجرد الاستقصاء .

كما أنه لا يقبل القول بأن قبول الصرفة عند البعض راجع إلى أنها مقالة
شيعته من المعتزلة ، وذلك لأن هؤلاء العلماء لم يكونوا من ذوى العقول
الصغيرة المقلدة ، وليسوا شيوخا في مذاهب تردده وتقوم به ، وقد رأينا
الجاحظ وهو لسان المعتزلة يرد مقالة أبي إسحاق ردا قاطعا لا مواربة فيه ،
مع أننا لم نجد من أكبر أبا إسحاق كما أكبره الجاحظ .

إذن فما وجه الجمع بين الصرفة والبلاغة عند هؤلاء ؟

نذكر حمد بن إبراهيم الخطابي القرشي البستي ، وهو من أجل علماء
أهل السنة علما وفقها وغزارة وورعا ، ومقالته في الإعجاز البلاغى أسطع
وأخصب وأدق ما قيل ، وقد بيّنا شيئا منها ، والمهم أن من يرى في بلاغة
القرآن هذا الرأى الناضج يعرض مذهب الصرفة كما ذكره النظام ، وقد
اقتبسنا تحليله في عرض هذا المذهب ثم يعقب على ذلك بقوله : « وهذا
أيضا وجه قريب إلا أن الآية تشهد بخلافه ، وهى قوله سبحانه :

« قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » (٢٠) .

فأشار في ذلك إلى أمر طريقة التكلف والاجتهاد ، وسبيله التأهب
والاحتشاد ، والمعنى في الصرفة التى وصفوها لا يلائم هذه الصفة فدل على
أن المراد غيرها ، والله أعلم » (٢١) .

وهذه روح علمية ناضجة .

وقد رد الصرفة ردا لا يقبل الجدل ، لأن الله لو كان قد سلبهم القوى
لما ذكر تساندهم ، وتعاونهم ، وتظاهرهم ، لأن المفرغين من الطاقة المؤثرة
لا يكون لاجتماعهم أثر ، وألف أعشى لا يهدون أعشى ، وألف ميت لا يعينون
ميتا ، وهذا الوجه لقوته تناقله أهل العلم ، وشاع في الكتب ، ولم أقرأ
من فطن الى دفع الصرفة بهذا الوجه قبل الخطابى .

والإشكال هو كيف يقول عن الصرفة « وهذا أيضا وجه قريب » مع نقضه بالذى قاله ، ومع مصادمته لبلاغة القرآن التى لم يصفها أحد قبله كما وصفها هو ؟

هل كان قوله هذا من باب المجازاة وإرخاء العنان ليضرب المذهب ضربته القاصمة ؟ ، أم أنها طريقة أهل العلم تلك الطريقة الهادئة الحكيمة التى تهدم من الخطأ ما تهدم فى غير ضجيج ولا صخب ، ولا تعالم كما يفعل الفارغون ؟ ولماذا لم يسلك الجاحظ هذا المسلك فى رفض المذهب ، وكان قمينا به لتلك الحجمة التى بينه وبين النظام ؟ وإنما رأيناه يجابه ويكفح ، يمكن أن نقول إن هذا رأى كان له فى زمن الخطابى شيعة من أهل العلم الذين رأوه طريقا مختصرا وواضحا فى اثبات المعجزة وبرهان النبوة ، وأن الاحتجاج به نافع مع أهل الجدل من المخالفين والمضلين الذين كانوا يعتبرون أنفسهم من أهل النظر ، وأن الدخول معهم فى مسألة النظم يفتح باب اللجاجة والشغب والمدافعة بالباطل لأنه باب يضيق مجال الحجة فيه على حد ما ذكرنا فى تعليل ذهاب النظام إلى هذا الوجه وهو بلاغة ولسنا ، فقول الخطابى وهو وجه قريب — يعنى فى اثبات النبوة . وإقامة الحجة ، وأن من يقول به يصير من أهل القبلة .

والذى يرجع هذا الكلام أن الرمانى ، وكان صاحب ذوق رهف فى فهم الأدب ، وبنائه وصوره ، قال فى الصرفة :

« وأما الصرفة فهى صرف الهمم عن المعارضة ، وعلى ذلك كان يعتمد بعض أهل العلم فى أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة ، وذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التى دلت على النبوة ، وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التى يظهر منها للعقول » (٣٣) .

انظر إلى قوله « يظهر منها للعقول » تراه يحدد وجه صلاح هذا المذهب وأنه ظاهر للعقول ، وصالح للاحتجاج ، ويبيّن فى الإقناع ، وليس هو الوجه الذى يراه الرمانى فى القرآن ، لأنه احتشد لبيان وجوه البلاغة المعجزة فى

على وهم ، وذلك حظ كل كاتب ولكنه لم ينس أن يذكر دائماً حاجة من لا دربة له إلى كتابه حتى يُمَيِّزَ صنوف الكلام، وكذلك حاجة من له طبع . ثم أفضى به الكلام إلى التأليف ، فأشار إلى تأليف الحروف وتلاؤمها ، ثم ذكر كلام الرمانى المتعلق بتلاؤم الكلمات فى القرآن تلاؤماً خارقاً للعادة ، من حيث امتزاج أصواتها ، وتوزيعات مداتها ، وغنائاتها ، وجهرها ، وهمسها ، وأن الفرق بين القرآن وأعدل الكلام فى هذا كالفرق بين الشعر والنثر ، وأن ذلك مما لا يشترك فى معرفته الناس ، وإنما هو خاص بأهل الطبع ، ومن له حس إلى آخر ما قال وهو كلام معتدل جداً ونافذ جداً إلا أن أبا محمد لم يرض ذلك ، ولم يقع عليه فى القرآن .

والذى يراه أنه لا فرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار فى هذه المسألة . « ومتى رجع الإنسان إلى نفسه ، وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار وجد فى كلام العرب ما يضاهى القرآن فى تأليفه » ثم انتقل إلى ما هو أبعد من ذلك فقال : « وإذا عدنا إلى التحقيق وجدنا وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته بأن سلبوا العلوم التى بها كانوا يتمكنون من المعارضة فى وقت مرادهم ذلك » (٣٣) .

وهذه العبارة التى ذكرها فى الصرفة توشك أن تكون عبارة الشريف المرتضى التى نقلها الشهرستانى فى الملل والنحل ، وهى « بل صرفهم الله بأن سلبهم العلوم التى يحتاج إليها فى المعارضة ، فهذا الصرف خارق للعادة ، فصار كسائر المعجزات » (٣٤) .

وكان الشريف المرتضى حفيظاً بأبى اسحاق النظام إلا أنه كان ينبه إلى شناعاته وتخليطاته ، ومذاهبه الباطلة ، ويذكر أن الذى قاده إلى ذلك تدقيقه وتغلغه ، ولعله أراد « فى الأمور الإلهية » لأن التدقيق والتغلغل لا يؤدى إلى الباطل إلا فيما ينكشف للعقل .

والمهم أن عبارة ابن سنان مقبسة من عبارة الشريف المرتضى ويوشك أن يكون مقلداً فيها ، وكان الأمير الخفاجى رحمه الله وأثابه قليل التدقيق

(٣٤) الملل والنحل على هامش الفصل ج ١ ص ٦٧

(٣٣) سبب الفصاحة ص ٨٩

والتروى ، وفي كتابه تجاوزات كثيرة ، مرجعها غالبا إلى واحد من أمرين ،
السرعة المؤدية إلى عدم إحكام مقالة أهل العلم ، أو ضعف سليقة الرجل ،
وإحساسه بالفروق بين طبقات الكلام ، وهذا لا يدفع أن الرجل قد هتدى إلى
كثير من الدقائق .

ثم إن عبارة المرتضى التي اقتبسها الأمير فيها زيادة غريبة وعجيبة لم يقل
بها أبو اسحاق فالذى روى عنه هو : أن القرآن « معجز من جهة صرف
الدواعى عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا ، حتى
لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة
ونظما » (٢٥) .

فالسرف هنا معناه صرف الدواعى والاهتمام جبرا وتعجيزا فلو رفع
هذا ، واتجهت الهمم وتجردت العزائم للمعارضة لجاءوا بمثله بلاغة وفصاحة
ونظما ، وهذا وإن كان باطلا من محض الباطل إلا أنه غير ما قاله المرتضى ،
إذ الصرفة عنده تعنى سلب العلوم التى يحتاج إليها فى المعارضة ، ولا أدرى
المراد بهذه العلوم التى يحتاج إليها فى بناء الكلام الفصيح ؟ وهل كانت
للعرب علوم تعينهم على بلاغة الكلام ؟ أم أنه لم يكن لديهم إلا سلائق
أنفسهم ، وصحة طباعهم تمدهم بما يشاؤون من البيان ما داموا قد صرفوا
همهم نحو الغايات .

وهذا الكلام الذى ذكره المرتضى يلتقى مع كلام معاصره القاضى
عبد الجبار ، وهو يستخرج الاحتجاجات التى يمكن أن تكون مرادة بالصرفة
لينقضها واحدة ، واحدة .

قال : « فإن قال : امتنع عليهم ذلك بأن أعدهم الله تعالى العلوم التى معها
يكون الكلام الفصيح ، فصار ذلك ممتنعا عليهم لفقد العلم » (٢٦) .

ثم ذكر أن هذه العلوم يمكن أن تكون كانت قائمة قبل القرآن فمنعوا
منها ، بعد ظهوره ، وحينئذ يكون القرآن فى طبقة كلامهم الذى قالوه قبل

(٢٥) المرجع السابق .

(٢٦) الفنى ج ١٦ ص ٢١٢

المنع ، ويكون المعجز هو المنع ، وهذا مناف لموقفه عليه الصلاة والسلام حيث تحدى بالقرآن وجعله هو العمدة •

وإما أن تكون هذه العلوم كانت غير خاصة ، وكان حصولها ضروريا لمعارضة القرآن ، يعنى أنهم كان يمكنهم أن يعارضوا لو علمهم الله العلوم التى بها يعارضون القرآن •

ويعقب القاضى على هذا الاحتمال بأنه إقرار بالمزايا البلاغية التى يتفوق بها القرآن لأن القول بالإعجاز البلاغى يعنى : « أن للقرآن مزية من التفصاح من حيث يحتاج إلى قدر من العلم لم تجر العادة بمثله أن يفعله تعالى فيهم » •

وهذا الذى ذكره القاضى عبد الجبار ليدفعه كما دفع غيره من احتمالات هو ما قبله الشريف المرتضى •

وفى كلام أبى بكر بن الطيب ، وقد كان فى زمانهم ما يشير إلى هذه التنبؤات فى مفهوم الصرفة ، فقد عرض القول بالصرفة قائلا : « وإنما يصرفه الله عنه ضربا من الصرف ، أو يمنعه من الإتيان بمثله ضربا من المنع ، أو تقصر دواعيه إليه دونه مع قدرته عليه » (٢٧) •

وهذه الوجوه وإن كانت من بحر واحد إلا أنها تتمايز ، فهناك صرف ، وهناك منع ، وهناك تقصير دواع ، ثم ذكر الباقلانى بعد ذلك - وهو المهم - كلاما يَعْجَبُ هو منه وَيُعْجَبُ غيره وهو « أنهم تأخروا عن المعارضة لعدم العلم بوجه ترتيب لو تعلموه لوصلوا إليه » (٢٨) •

وهذه التقلبات التى شقت الصرفة واستخرجت منها هذه الاحتمالات دعت المتأخرين إلى الوقوف عندها وتلخيص تفسيراتها فذكر الأمير العلوى أن لها تفسيرات ثلاثة •

الأول أن يكون المراد أن الله سبحانه سلب دواعيهم إلى المعارضة مع توفر الأسباب وهذا أصلها عند النظام ، والثانى أن يكون المراد أن الله

(٢٨) اعجاز القرآن ص ٢١

(٢٧) اعجاز القرآن ص ٢٩

سليم العلوم التي لا بد منها في الإتيان بمثله - وهذا ما قاله القاضي
والمرتضى - ثم ذكر العلوي أن ذلك يحتمل أمرين : الأول أن تكون هذه
العلوم كانت حاصلة لهم فأزالها الله عن أفئدتهم - وهذا ما ذكره القاضي -
والثاني أنها كانت غير حاصلة « خلا أن الله تعالى صرف دواعيهم عن تجديد
مخافة أن تحصل المعارضة » (٢٩) .

وقوله : « صرف دواعيهم عن تجديد » عبارة مثلية وهي محرفة
عن كلام القاضي عبد الجبار وأصلها فيه أن المنع من ذلك مستعبر غير متجدد .
والتفسير الثالث : أن يراد بالصرف المنع بالإلجاء والقسر عن المعارضة ،
وهذا ليس بعيدا عن الأول ، الذي هو صرف الدواعي بل إنها كالمثلية
وأحد في كلام الظام ، « صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العزب عن
الاهتمام بها جبرا » .

والمهم أن الخفاجي بدل أن يناقش هذه الأفكار ويستخرج صوابها
وخطأها رصيا ودفع بها الصواب الثابت وهو الإعجاز البلاغي ، ولم أر
واحدا ممن احتفل بدراسة الفصاحة وأسرار الكلام أنكر الإعجاز البلاغي
ووضي مذهب الصرفة إلا ابن سنان ، وهذا الرأي عنده بعمدة غميرة في
أساس فقهه في هذا الباب ، لأنه ليس من الخطأ الذي يصدور عن غفلة أو عدم
استيعاب الآراء في المسألة ، وإنما هو قاذح في الإحناس والطبع ، وهو ق
بين أبي اسحاق النظام وهو في خومة الصراع يرمى بما يحسم الشبهة ، وبين
ابن سنان وهو يكتب في أسرار البيان .

نعم ، كانت للشيخ المرتضى مخريجات بلاغية تذكر في تاريخ البلاغة ،
ولكنه من المخازفة أن تعد دراسته من الدراسات التي تنطوي لبحث أسرار
بلاغة الكلام ، وإنما كانت تدور حول الآيات والأخبار التي فيها مقالة لأهل
الفرق ، وهذا باب آخر ، وكان يبدو في أكثر مقالاته شيئا من الذكاء سريع
الخط ، بارعا في التفاضل العالي العربية التي يوجه إليها الأمل ، والأخبار ،
حتى لا تصادم ما يقول به ، وهذا شيء ، وإدراك الأسرار البلاغية التي تتوافق

الطراز ج ٢ ص ٢٩١

على النفس من الآلة الكريمة والحديث الشريف شيء آخر ، وربما كانت
مطلوب الممارسة والمثيرة في التخريجات البعيدة من الآيات وأحاديث الخلاف
مما يستهلك القدرة على التفوق الخاضع لكل ما يترامى إلى القلب من كلام
الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم .



ولم أجد أخطأ من أهل العلم المحتج للصرفه احتجاجا يتسع فيه كلامه
إلا ابن حزم في كتابه « الفصل » ، وذلك لأن القول بالصرفه قول لا يتسع
للتشقيق والاحتالات والاحتجاجات ، وإنما هو إحالة إلى أمر إلى جري
في الأقوال كما يرون ، ولهذا يبقى هذا القول من لدن النظام الذي عاش
في القرن الثاني ، إلى القرن الثامن ، ولم يتغير منه ما يتوسع الكلام فيه
إلا تلك التغيرات التي ذكرها الفلوري وعرفنا خبرها .

والاحتجاج ابن حزم كان متجها إلى توهين القول بتفوق القرآن في النظم
والبلغة ، وهذا شيء قديد في بابه .

وتباعد إلى من يطلق ابن حزم أنه قد بعض جوائبه — يقول غير الذي
يقوله النظام ، وفي بعضها تلبس مقالة بمقالة النظام ، ولذلك يمكن أن
نزع أن الرجل كان يعالج في نفسه مناهيا للصرفه ، وليس غير المنصب
المعروف .

ويقع في نفس قرئته أيضا أن الرجل لم يتبين لنفسه وجهه ، وأن موضوع
الإعجاز عنده كلف غير متقن ، ويرى كذلك إيراد مقالة أهل العلم ناقصة
شوها ، وإيراد الاعتراضات عنها ، ولو اكتملت سقطت اعتراضاته ، ونحن
نعين به الظن حتى نقول إنه لم يتقن مقالة العلماء في هذه المسألة ولو لم نقل
هذا لقلنا إنه كلف يعتقد من مقالاتهم علمنا ما ينبغ الاعتراض عليهم ، وهذه
عند أهل العلم خلية شفاء ، أيسر منها علم القلة المظلة . وسوف بين لنا
ذلك وغيره أن شاء الله .

ذكر ابن حزم أن بعض أهل الكلام ذهبوا إلى أن القرآن معجز بما فيه
من إخبار بالغيب ، وأوهم أن يكون هذا هو الوجه بما أوهمه به غيره ، من

أن الإخبار بالغيب لا يجرى في السور كلها ، والإعجاز جار فيها ، فهو إعجاز فيما ورد فيه بلا خلاف .

ثم ذكر ما ذهب إليه جمهور علماء الإسلام من أن القرآن أعجز بنظمه ، وبما فيه من الإخبار بالغيب ، وعقّب على ذلك بقوله : « وهذا هو الحق الذي ما خالفه فهو ضلال » (٣٠) .

وواضح أنه في هذا مخالف للنظام ، وماض على ما عليه جمهرة العلماء قبله ، إلا أنه حين انتقل إلى بيان وجه الإعجاز في النظم دفع القول المشهور انذى قرره العلماء ، وهو بلوغ النظم في القرآن مرقباً بين البيئونة « التي لا يعرض معها شك لواحد منهم أنه لا يستطيعه ، ولا يهتدى لكتنه أمره حتى يكونوا في استشعار اليأس من أن يقدروا على مثله وما يجرى مجرى المثل على صورة واحدة » (٣١) .

وذكر كلاماً يقارب كلام النظام وليس هو ، حيث يقول - وهو كلام يجب تدبره - « فإن قالوا فقولوا أنتم هل القرآن موصوف بأنه في أعلى درج البلاغة أم لا ؟ قلنا وبالله التوفيق إن كنتم تريدون أن الله قد بلغ به ما أراد فنعم ، هو في هذا المعنى في الغاية التي لا شيء أبلغ منها ، وإن كنتم تريدون هل هو في أعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين ؟ فلا . . لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين ، لا من أعلاه ، ولا من أدناه ، ولا من أوسطه ، وبرهان هذا أن إنساناً لو أدخل في رسالة ، أو خطبة ، أو تأليف ، أو موعظة ، حروف الهجاء المقطعة لكان خارجاً عن البلاغة المعهودة جملة بلا شك ، فصح أنه ليس من نوع بلاغة الناس أصلاً ، وأن الله تعالى منع الخلق عن مثله ، وكساه الإعجاز وسلبه جميع كلام الخلق » (٣٢) .

وفي هذا الجواب حيد عن السؤال لأنه لا تعلق لبلوغ الله مراده بكتابه بسألة بلاغة النظم فقد بلغ الله ما أراد بالتوراة والإنجيل وغيرها من كتبه ، وليس قلمها معجزاً .

(٣١) الرسالة الثانية ص ١٢٢

(٣٠) الفصل ج ٢ ص ١٦
(٣٢) الفصل ج ٢ ص ١٨ ، ١٩

ثم إن الوصف بأعلى درج البلاغة شيء متعلق بنظمه ونحته وسبكه ، وأن بناء هذا النحت ، ونسيج هذا السبك ، يشبه في دقته وإحكام علاقاته ، وتصريفها في معانيها ، ومجاريها ، بناء الأجسام في الأحياء من حيث دقتها وتلاؤم وظائفها ، وتناسقها لأن هذا النظم آية بينة كخلق تلك الكوائن الحية ، والعجز عنه كالعجز عنها .

وهذا هو صريح كلام العلماء في بيان أعلى درج البلاغة في القرآن « فكما أنه محال أن يكون ههنا إحياء ميت لا من فعل الله ، كذلك محال أن يكون ههنا نظم مثل نظم القرآن لا من فعل الله فهذا هو » (٢٣) فالسؤال لا يحتمل ما حاد به إليه .

ومثل هذا في الميل وصرف الكلام عن وجهه صرفه الاحتمال الثاني إلى أعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين ، فلم يقل أحد من القائلين بأن وجه الإعجاز هو النظم إن القرآن في أعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين لأن أعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين غير معجز بلا ريب ، وإنما قالوا إنه في درج البلاغة التي تفوت قدرة المخلوقين فوثاً يهر ويقهر « حتى تنقطع الأطماع عن المعارضة وتخرس الألسن عن دعوى المدانة ، وحتى لا تحدث نفس صاحبها بأن يتصدى » (٢٤) .

وهذا شيء وأعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين شيء آخر ، لأنه لا يهر ولا يقهر ، وإنما يعارض ويحتذى ، ويدرك أو يقارب ، فلم تنقطع أطماع الشعراء عن معارضة أبرزهم ومماتته وقطعه ، وهذا واضح .

ولو أن ابن حزم اكتفى بقوله : « إن الله تعالى منع الخلق عن مثله » لكانت طريقته هي طريقة النظام . ولعله أراد أن يجمع بين القول بأنه معجز بنظمه وبأن الله صرف الناس عنه فتنافرت بين يديه المسألة .

وتأمل قوله : « منع الخلق عن مثله وكساه الإعجاز » تجده كلاماً لا يلتزم لأنه لا معنى لأن يكسوه الله الإعجاز ، إذا كان عجز البشر عنه منعاً

منه سبحانه ، وما دام الوجه هو منع الخلق ، فلا يوصف النظم بالإعجاز لأن المعجز هو منع الخلق ، وهذا واضح .

أما ما احتج به في دفع أن يكون القرآن في أعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين ، وهو ما ظن أن القوم قالوه ، فليس بسديد وفيه زيغ متعدد ، وذلك أن الخطباء والكتاب وغيرهم ممن الميئين بكلام بليغ يقتبسون من القرآن ، ويجرون كلامه في كلامهم ، فيكون ما اقتبسوه ظاهراً لا يلتبس بغيره ويكون دالاً على نفسه ، وأنه من غير جنس الكلام الذي جرى فيه ، وهذه واحدة من بلاغاته التي عدها العلماء ، وقالوا إنها كأنها للقرآن واحدة من بلاغاته التي عدها العلماء ، وقالوا إنها كأنها للقرآن سياج حصين يحفظه من مداخله غيره ، فإن الجملة البشرية لو رمينا بها في المصحف كانت واضحة وضوح الجملة القرآنية حينما نجريها في كلامنا ، ومن هنا بقي المصحف على مر هذه القرون لا تداخله كلمة واحدة من كلام البشر لأنها لا تلتئم على سبكه ، وهذا بخلاف حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو الموصوف بأنه في أعلى درج البلاغة من كلام المخلوقين ، ولذلك لامسته ألسنتهم ببعض ما نبغوا فيه من حر الكلام وخالصة ، فالتبس بكلامه صلى الله عليه وسلم ، ولهذا درست الرواية والسند وعلوم الحديث لتمييز كلامه صلى الله عليه وسلم من كلام غيره . ولم يحدث هذا في المصحف ، ولا يمكن أن يحدث لأن الجملة فيه كما قلت فيها ما في خلق الكائن الحي ، وكلام البشر كله كلام .

وهذا واضح بيّن في كلام أهل العلم فلماذا اختار الشيخ ابن حزم رحمه الله أن يضرب مثله باقتباس فواتح السور مثل : ألم ، وحم ، وكهيعص ، وهو يعلم أنه مما اختلف أهل العلم في بيان المراد منه ، وأن المشهور بينهم فيه رأيان أما أن يكون من أسماء السور على حد قولنا قرأت كهيعص وأما أن تكون من وسائل التنبيه واللفت الخاصة بالقرآن ، ليحضر القارئ والسامع قلبه لما يقرأه ، ويجمع له نفسه ، وأن هذا التنبيه جاء على غير طريقتهم في نداء صاحب ، أو استيقافه ، أو استبكائه ، وغير ذلك مما بدأ به قصيدهم ، فكيف يستساغ اقتباسه ؟ ! إن أهل الأدب جعلوا قدرة الكاتب على اقتباس جملة المصحف وتهيته مجراها في مجاري كلامه دليل اقتداره ،

وحنكته ، وحذقه في سياسة الكلام ، فكيف يذهب ابن حزم إلى ما ذهب إليه « ١ »

وذكر ابن حزم برهانا آخر يحتج به على أن المعجز في النظم ليس هو بلاغته الفائقة التي تبهر وتقهر وتقطع الأطماع وإنما هو المنع ، وخلاصة هذا الوجه أن في القرآن حكايات عن الأقوام ومحاورات بينهم وبين أنبيائهم ، من مثل قوله تعالى حكاية ما كان من القوم لرسول الله صلى الله عليه وسلم :

« وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا . أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا . أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي باله والملائكة قبلا . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه » (٢٥) . .

ويذكر ابن حزم أن هذا كلام الناس صيَّره الله كلامه ، وصار معجزا ومنع الخلق عن مماثلته ، وقبل أن يجريه الله في كلامه لم يكن معجزا لأنه لم يقل أحد ان كلام البشر معجز .

وهذا كلام غريب وفاسد ، ومردود ، لأن المسلمين أجمعوا على أن هذا مما يحكيه الله عنهم ، ويقولوه على ألسنتهم ، وأن اللفظ والنظم فيه ليس لهم ، وأن حال ذلك كحال ما يرويه القرآن عن آدم ، وولديه قاييل وهابيل ، وكذلك مقالة نوح ولوط وما يشبه ذلك من تلك المقاولات التي كانت قبل أن تتفجر ينابيع العربية في لسان أيينا اسماعيل صلوات الله عليه وعلى أبيه وولده ، كل ذلك حكاية معان واللفظ والنظم فيها كلام الله ، وهذا ما انعقد عليه الإجماع فليس هذا الذي ذكره ابن حزم كلامهم صيَّره الله كلامه ، وإنما هو كلامه القديم الذي جرى به العلم قبل أن يخلق أبانا بشرا من طين ، ومثله في ذلك ما يحكيه القرآن من مقالة أهل الجنة ، وأهل النار ، من مثل قوله :

« ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة ان افيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله ، قالوا ان الله حرمهما على الكافرين » (٢٦) . . ومثل قوله : « ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا ، قالوا نعم ، فاذن مؤذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين » (٢٧)

(٢٦) الاعراف : ٥٠

(٢٥) الاسراء : ٩٠ - ٩٢

(٢٧) الاعراف : ١٢٤

ونيس هذا كلام الناس صيَّره الله كلامه لأنهم لم يقولوه ويقولونه ،
هذا ما احتج به ابن حزم لنفى البلاغة الخارقة عن نظم القرآن ليثبت به
القول الواهي المنافر ، وهو أن نظم القرآن معجز لأن الله منع الخلق عنه ،
وقد ذكرنا أن المنع يخلق صفة الإعجاز عن النظم وينقلها إلى المنع .

أما ما دفع به مقالة أهل العلم من أن وجه الإعجاز في النظم يعنى بلاغة
النظم وبينوته على حد ما وصفنا فهو أضعف مما ذكره في الاحتجاج لمقالته .

ووجه ذلك أنه سلك مسلكا غريبا لا أدري كيف اقتنع به ، فقد ترك
كل ما احتجوا به لبيان توفر الكمال المطلق في نظم القرآن ، وأن هذا الكمال
المطلق لم يتوفر في غيره ، وليس من خصائص كلام البشر ، وهذا تلخيص
منا لكلام لهم مبسوط ومستفيض ، كشفوا فيه جوانب كثيرة من هذه
الحقيقة ، أقول : ترك ابن حزم هذا التراث الحافل في هذه القضية ، ووقف
عند نقطتين من النقاط التي يراها القارئ في كلامهم تائهة لشموخ غيرها ،
وهما أنهم ذكروا في سياق الاستشهاد لبلاغة القرآن آيات منه مثل قوله تعالى
« ولکم فی القصص حیاة » (٢٨) . فذهب ابن حزم الى أن هذا مما يستعاذ
بالله منه ، لأنه يوهم أن المعجز منه هو الآيات التي ساقوها فقط ، وهذا لم
يتبادر الى أحد غير ابن حزم ، وإنما ساقوا ما ساقوا لأنه أظهر في الاستشهاد
للمسألة التي هم بصدددها ، وأى خطأ وقع فيه من قال إن الإعجاز في القرآن
وجه من وجوه بلاغته المعجزة ، وعرض هذه القضية بما توفر لديه من فهم
لها ، ثم ذكر آية « ولکم فی القصص حیاة » . ووازنها بأدق ما صاغه
بيانهم في معناها ليكشف ما تنطوى عليه الجملة القرآنية من كمال يحيط
بمعناها وبنائها ، وليكشف ما تنطوى عليه الجملة البشرية من نقص يشوبها ،
إذا ما وضعت بإزاء الآية ، أو قل : كيف يصير كمال بلاغة الناس نقصا إذا
وضع بإزاء الكمال المطلق المائل في كلام الله ، هذه واحدة .

والثانية . أنه ذكر آية :

« واوحینا الی ابراهیم واسماعیل واسحاق ويعقوب والاسباط وعیسی
وایوب ویونس وهارون وسلیمان ، وآتینا داوود زبوراً » (٢٩) .

ليقول : إنه ليس فيها من 'النظم' ما يعجز لأنها سرد أسماء وسرد الأسماء ليس مما يتوفر فيه خصائص نظم ، ولا يصح أن يقال إنه ليس بمعجز لأن كل كلام الله معجز وإنما يقال ان نظم معجز وليس لبلاغته وإنما لأن الله منيع الناس أن يأتوا بمثله وكساه الإعجاز .

وقد عرض العلماء إلى هذا وذكروا آيات تشبه هذه الآية منها قوله تعالى :

((حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن)) (٤٠) ..

وقالوا : إن هذا ليس من القليل الذي يظهر فيه براعة النظم على الحد الذي نراها في مثل قوله تعالى : « وقيل يا أرض ابلعي ماءك » (٤١) .. لأن طبيعة المعنى هنا غير طبيعة المعنى هناك ، وليست البلاغة أن تتكلف البراعة والتفنن فيما لا يقتضى الحال فيه براعة ولا تفننا ، وطلب اظهار البراعة في مثله « ضرب من الجهالة » على أن هذا حين يقع في المصحف يجيء على صورته العليا التي لا يمكن أن يقع على صورة أفضل منها ، ثم إنه ينطوى على دقائق أخرى تخلف دقائق خصوصيات النظم ، وترى ذلك في أنه ابتداء بما ابتداء به ، ثم الحقه ثانية ، وثالثة ، وهكذا ، ووراء هذا الترتيب ، من لطف الملاحظة في اعتبار السياق والمعاني والأحداث والأحوال ما يهر ويقهر ، وإنما يطلب ذلك في علم التفسير الذي يقوم على الكشف والتفكير عن هذه اللطائف ، والفهم الثاقب لمقاصد الشريعة في الباب الذي ورد فيه . وهكذا (٤٢) .

وبقى في كلامنا عن ابن حزم بيان موقفه مما دفع به العلماء مذهب الصرفة ، وقد ذكر أهل العلم في نقض القول بالصرفة أنه لو كان الإعجاز راجعا إليها لكان يكون الإعجاز أظهر كلما كانت درجة بلاغة القرآن وفصاحته أقل ، لأن الناس حينما يعجزون صرفاً عن معارضة كلام جرت به عادة سوادهم

(٤١) هود : ٤٤

(٤٠) النساء : ٢٣

(٤٢) ينظر اعجاز القرآن ص ٢٠٥

فضلاً عن خاصتهم ، يكون ذلك أظهر في الآية ، لأنه من المقرر حينئذ أن هذا الكلام الذي عجزوا عنه جرت ألسنتهم جميعاً به ، وجرت ألسنة شعرائهم وخطبائهم بأفضل منه ، فكيف يعجزون عن معارضته ؟ (٤٣) .

وهذا احتجاج معقول إلا أن ابن حزم عدّه شغباً وحمقاً، وصاغ كلامهم صياغة فيها غير ما في كلامهم ، فقد قال في تصوير هذا الرأي : « لو كان كما تقولون من أن الله تعالى منع من معارضته فقط لوجب أن يكون أغث ما يمكن أن يكون من الكلام فكانت تكون الحجة بذلك أبلغ » (٤٤) .

وهم لم يقولوا « أغث ما يمكن أن يكون » وإنما قالوا : « لكان مهما حظ من رتبة البلاغة فيه ، ومنع من مقدار الفصاحة في نظمه كان أبلغ في الأعجوبة ، إذا صرّفوا » (٤٥) .

فقد جاء في كلامه وصف الكلام بالغثاثة والذي في كلامهم وصف رتبته البلاغية ، ووصف الكلام شيء ورتبته البلاغية شيء آخر ، فرق بين أن نقول إن رتبة بلاغة الإنجيل الذي أنزله الله ليست عالية ، وأن أصف الكلام نفسه بالغثاثة ، وهذه فروق في الكلام لا بد من اعتبارها في منافسة الآراء لأنها تلقى ظلالاً مختلفة .

ثم علّق على هذا بقوله : « وهذا هو الكلام الغث حقاً لوجوه ، أحدها أنه قول بلا برهان ، لأنه يعكس قوله عليه بنفسه ، فيقال له لو كان اعجازه لكونه في أعلى درج البلاغة لكان لا حجة فيه ، لأن هذا يكون في كل من كان في أعلى طبقة ، وأما آيات الأنبياء فخارجة عن المعهود ، وثانيها أنه لا يُسأل الله تعالى عما يفعل ، ولا يقال له لم أعجزت بهذا النظم دون غيره؟ ولم أرسلت هذا الرسول دون غيره ؟ ولم قلبت عصا موسى حية دون أن تقلبها أسداً ، وهذا كله حمق ممن جاء به » (٤٦) .

وهذا الكلام مبني على الخطأ - الذي نبهنا إليه - في فهمه مرادهم بأعلى طبقة ، فقد فهمها على أنها أعلى طبقة في بلاغة المخلوقين ، وقد ذكر أن كلام

(٤٤) الفصل ج ٣ ص ١٦

(٤٦) الفصل ج ٣ ص ١٦

(٤٣) ينظر أمجاز القرآن ص ٢٩

(٤٥) أمجاز القرآن ص ٢٩

الحسن وسهل والباحظ وامرى القيس في أعلى طبقة ، وأنه يلزم هذا أن يكون قد سَوَّى بين القرآن وكلام هؤلاء ، وبذلك لا يكون حجة ، لأن آيات الأنبياء خارقة ، خارجة عن المألوف ، ومراد العلماء بأعلى طبقة وأنه ما يفوت قدرات الخلق فوتا يهر ويقهر لا يلتبس ، . ولهذا نرى أن ابن حزم رحمه الله وأثابه ، لم يتقن مقالة أهل العلم في هذا الباب ، ويترجح لمن يضمن في كتابه أنه لم يقرأ حول موضوع الإعجاز إلا كتاب الباقلاني ، لأن حوارهم انتهى أداره في الموضوع لا تخرج مادته العلمية عن الكتاب المذكور ، ثم انه قرأه ليدحضه لا ليتبين ما عساه يكون منظويا فيه من سداد ، وآية ذلك أنه كان يأخذ بعض الكلام الذي بجِدِّ في نفسه حوله دفعا ومناقضة ويسكت عن ما لا يستطيع دفعه ، فقد ذكر الباقلاني عقب مسألة أن الإعجاز لو كان بالصرفة لكان يكون أظهر مع قرب منزلته البلاغية ، أنهم لو صُرفوا عن المعارضة لطلبوا ما يساويه في كلامهم الذي قالوه قبل الصرفة ، أو الذي قاله الجيل قبلهم ، وكانت صدورهم أناجيلهم ، وتجدد ابن حزم يترك هذا مع أنه ملتبس بالنص الذي نقله وحرَّفه لأن ذلك لا وجه لدفعه .

أما قوله : « إن الله سبحانه لا يسئل عما يفعل » ، فذلك ما لا مدفع له من مسلم ، وإنما الأمر أمر مناقشة ، وافترض ما لم يقع ، وأنه لو وقع لكان يكون على صورة كذا ، بناء على ما يستلهم من الحكمة الإلهية في تنزيل الأشياء على أحوال ، هذا تقلاب للكلام على مقتضيات المعقول ، فالذي يقول : لو كان الإعجاز بالصرفة لكان الأظهر فيه أن تقرب مرتبته البلاغية لا يسئل الله عما يفعل ، وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، وهذا ظاهر ورحم الله ابن حزم ، وله في عنقنا أن ندفع عنه مقالاتين . .

الأولى : مقالة الشيخ مصطفى صادق الرافعي فقد أشار إلى قول ابن حزم في الآيات التي تحكى ما قاله الناس ، وأن الله لما جعل ذلك كلامه أصاره معجزا ، ومنع من مماثلته ، ثم استخف الرافعي بهذا وقال إن ابن حزم لما قال هذا جعله رأيا أصاره كافيا لا يحتاج إلى غيره ، ثم قال : « وهل يراد من إثبات الإعجاز للقرآن إلا اثبات أنه كلام الله تعالى » (٤٨) وهذه الأخيرة

(٤٨) إعجاز القرآن للباقلاني ص ١٦٤ .

(٤٧) الفصل ج ٢ ص ٦٨

لا ترد على ابن حزم لأن الإعجاز عنده ثابت بالإخبار بالغيب وبالنظم وهو الحق الذي ما خالفه فهو ضلال ، فكون القرآن كلام الله ثابت عند الشيخ بغير الصرفة وإنما الصرف لبيان وجه الإعجاز بالنظم ، وإثبات الإعجاز الذي تقوم به الحجة شيء ، وبيان وجهه شيء آخر ، وهذه دقيقة جدا ومحتاجة إلى فضل نظر .

والثانية مقالة الشيخ أبي زهرة رحمه الله فقد ذكر في تعليقه على رأى ابن حزم أنه لا يبدو غريبا « وأن المتأمل فيه يجده سائرا على مذهبه في نفي الرأى ، والحكم بظاهر القول من غير تعليل ، فالاتجاه إلى تعليل الإعجاز بأن السبب فيه بلاغته التى علت عن طاقة العرب والتي جعلتهم يخرون صاغرين بين يديه من غير مراء ، ولا جدال ، يثعد تعليلا ، وهو من باب الرأى الذى ينفيه ، والتعليل الذى يجافيه فلا بد أن يبحث عن سبب غير ما ذكره الله فيه » (٤٩) .

وقوله : « فلا بد أن يبحث عن سبب غير ما ذكره الله » ، كبيرة لا نرمى بها ابن حزم ، ولو كان فى القرآن آية واضحة بينة تحدد وجه إعجازه ما اختلف العلماء فى بيانه ، وإنما هو الاجتهاد ، والرأى ، والله من وراء القصد .



عرضنا فى أعطاف ما قدمنا مناقشات العلماء لهذا الوجه ، ورفضهم له ، وكان ذلك يكون منهم فى سرد الآراء التى قيلت وموقفهم منها .

ورأينا أن مناقشات عبد القاهر لهذا الموضوع تحتاج الى أن نقف عندها وقفة خاصة ، وذلك لأنه تفرد بأن وسع الكلام فى مناقشة هذه المسألة وقلبها على وجوهها ، ونقضها وجهاً وجهاً ، على طريقته المعروفة واحتفاله بما يتجه إليه فكره ، وتشقيق القول فيه ، وعرض احتمالاته ، وبيان ما تنطوى عليه من فساد فى كل وجه ، وقد يكون القول مما يسقط بالاعتراض الأول ، ولكنه لا يزال يوالى الإجهاز عليه ، ويُلح فى الإحاطة به ، حتى يُسكت نأمة ، وهو فى هذا كله يبعث حول المسألة مجالا فكريا نشطا ، وكأنه يلذ به ، وهذه

طريقته فيما يعرض من مسائل ، ثم هو أشد تمسكا بهذه الطريقة حين تكون المسألة متصلة بالدين ، لأن الشبهة فيه كما يقول « كالداء الذى يخشى منه على الروح ويخاف منه على النفس ، فلا يستقل قليله ، ولا يثأون باليسير منه ، ولا يثوهم مكان حركة له إلا استقصى النظر فيه ، وأعيد الكى على نواصيه ، وكالحيوان ذى السم يعمد الحجر على رأسه مادام يثرى به من حس وإن قل » (٥٠) وهذا كلام نفيس لا تفيض به إلا قلوب الحراس الأمناء على دين الأمة الذى هو أصل حضارتها وصانع علومها وتاريخها .

ومن أصول منهج عبد القاهر بجانب تحليله للأفكار تحليلا دقيقا تحليله للألفاظ ، وتحقيق معانيها ، والوقوف عند مخارج هذه المعانى ، وبيان ما يحتمل وما لا يحتمل ، وأكثر فكره مؤسس على هذين الأصلين ، وهما أمران يتجان السداد غالبا ، ويعدان العالم عن الغفلة وما ينطوى عليه الرأى من الفساد ، ولذلك كان عبد القاهر قليل الزلات ، لأن آراؤه مدروسة بعناية وتمحيص ، والذى خالفه فيه أهل العلم معروف محدود .

وقد عرض لموضوع الصرفة فى كتابه « دلائل الإعجاز » عرضا موجزا ، وأفرد له فصلا فى الرسالة الشافية .

وتدور الرسالة الشافية حول بيان أن القرآن أعجز العرب ، وأن عجزهم ثابت بأفعالهم وأقوالهم ، أما الأفعال فهى أنهم حينما حملوا السيوف فى مواجهته صلى الله عليه وسلم كان ذلك إقرارا منهم بالعجز عن المعارضة ، ولو قدروا عليها لأبطلوا حجته صلى الله عليه وسلم .

وأما الأقوال فما روى عنهم من تعظيم القرآن ، وأنهم ما سمعوا بمثله قط ، وأنه يعلو ولا يعلو عليه .

ثم اتجه البحث إلى مناقشة شبهات حول هذه القضية مما يلبس به ، ويهمس به الأشقياء ، ويستهوون به الأغرار على عادة المضلين فى كل زمان . ثم اتجه البحث إلى أن الإعجاز كان بنظمه ، وأنه لم يكن بشيء غير النظم ، وبهذا يتطرق إلى موضوع الصرفة .

وهذا هو الموضوع الأساسى للرسالة ، ويعد هذا مدخلا لدراسته في دلائل الإعجاز ، لأنه ينتهى إلى أن القرآن معجز بنظمه ، ثم يقف عند هذا الحد ، فلم يتكلم في شيء يتصل بموضوع النظم ، وضروبه ، أو أغراضه ، وإنما كان ذلك في كتاب دلائل الإعجاز ، ولهذا يصح لنا أن نزع من الرسالة الشافية كتبت قبل دلائل الإعجاز ، ومن غوامض عبد القاهر أنه لم يُنَبِّه في كتاب من كتبه إلى غيره ، ولذلك كان الكلام في ترتيب تصنيف كتبه قائما على الاجتهاد وال ترجيح ، وإنما نقيم اجتهادنا هنا على التصور المتكامل لقضايا عبد القاهر وترتيبها على مقتضيات المنطق والمعقول ، فمن المعقول أن يكون إثبات أن القرآن معجز بنظمه سابقا لبيان انظم ما هو وما محصولة ، ثم إنه دأب على أن يستحث همه قارئ مسائل النظم بربطها ببيان وجه الحجة ، وأن الصاد عن ذلك صاد عن أن تعرف حجة الله تعالى ، والهادم لهذا الباب من أبواب أسرار العربية كمن يهدم الطريق الواصل إلى معرفة أسرار كلام الله ، ومثله كمثل من يتصدى للناس يمنعهم أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به » (٥١)

والقول بالصرفه عند عبد القاهر قول ضعيف قاله متسرع أوقعته شهوة الإغراب فيما لا يُعذر العاقل في اعتقاده « ولو كان الناس اذا عَنَّ لهم القول نظروا في مؤداه وتبينوا عاقبته ، وتذكروا وصية الحكماء حين نهوا عن الورود حتى يعرف الصدر ، وحذروا أن تجيء أعجاز الأمور بغير ما أوهمت الصدور إذن لكثفوا البلاء ، ولعد هذا وأشباهه من فاسد الآراء » (٥٢) .

وهذا الكلام ناظر إلى وصف الجاحظ لتولد آراء النظام ، وانبعائها في نفسه ، وأنه كان يظن الظن ثم يقيس عليه وينسى أن بدء أمره كان ظنا : وهذا معنى قول عبد القاهر : « اذا عَنَّ له القول لم ينظروا فيه إلى آخره » ، وهذا الرأي الفاسد قلبه عبد القاهر على وجوه ليبين فساده من كل وجه ، فالقائلون بالصرفه إما أن يكونوا قد فهموا أن التحدى هو أن يعبروا عن معانى القرآن في مثل لفظه ونظمه ، وهذا ما يترجع عند عبد القاهر ، أو أن يكونوا قد فهموا أن التحدى كان أن يأتوا بمثل نظم القرآن في أى معنى شاءوا .

والوجه الأول لا يستقيم مع قوله تعالى :

« أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ، وادعوا من استطعتم من دون الله أن كنتم صادقين ، فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو فهل أنتم مسلمون » (٥٢) ..

وذلك لأن قوله : « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » .. لا يفهم منه فأتوا في هذه المعاني بعشر سور في اللفظ والنظم ، وحق هذا المعنى لو كان مراداً ، أن تكون العبارة عنه : أن زعمتهم أنني افتريته فأتوا أتم في معاني هذا المفترى بمثل ما ترون من اللفظ والنظم » (٥٤) والمفهوم من مخرج ألفاظ القرآن : فأتوا بعشر سور تفترونها أتم ، ولما كان الافتراء إنما يكون وصفا للمعنى لا للفظ كان التحدى في النظم خاصة ، من غير تقييد بباب من أبواب المعاني ، وإنما لهم أن يختلفوا أى باب من أبوابها ، وأن يشققوا بألسنتهم من ضروبها ما شاؤوا ، وقد ألفوا أوديتها ، وطوعوا لألسنتهم ما طوعوا من أبوابها ، وبرعوا فيما برعوا ، وكل ذلك حق لهم ، يختارون منه ما يشاؤون ، والمهم أن يكون الذى يأتون به فى مثل نظم القرآن ، وهذا هو الاقتدار والإدلال والتحدى ، لأنهم لن يفعلوا ذلك مهما وسَّع عليهم فيه ، فنظمه مما لا يطاق ، وهو الشاهد المنصوب على أنه إنما أنزل بعلم الله ، ثم ذكر عبد القاهر ما يؤكد أن هذا هو الذى يفهم من بناء الكلام ، وذكر مثلاً له ، وهو أن يقول خصم لشاعر أجاد فى شعره فأحسن فى لفظه ونظمه : لقد اتحلّت معانيك ، وأخذتها من هذا ، وذلك ، فإذا قال له الشاعر : فقل أنت شعراً مثله مسروق المعانى ، لم يفهم منه إلا أنه يقول له اختلق من المعانى ما شئت ، وقل مثله فى جودة اللفظ ، وشرف النظم ، ولا يعقل منه أنه أراد فقل أنت فى هذه المعانى مثل قولى فى لفظه ونظمه .

« وهذه جملة لا تخفى على من عرف مخارج الكلام ، وعلم حق المعنى من اللفظ ، وما يحتمل وما لا يحتمل » (٥٥) .

وفى النسخة المتداولة خطأ فى هذا السياق يحسن التنبه إليه ، وذلك فى قول عبد القاهر فى التعقيب على آية هود : « وذلك أنا لا نعلم أن المعنى

(٥٤) الرسالة الثانية ص ١٥٠

(٥٣) هود : ١٠

(٥٥) الرسالة الثانية ص ١٥١

فأتوا بعشر سور تفترونها أتم ، وإذا كان المعنى على ذلك فلنا أن ننظر «
وصواب هذا النص : « وذلك أنا نعلم أن المعنى » حتى لا يتشard الكلام .
وتسلاطم أطرافه (٥٦) .

ثم ذكر عبد القاهر في فساد هذا الوجه وجوها أخرى كان هذا الذي
ذكرناه أقواها ، لأنه راجع إلى استخراج المعنى من ترتيب الكلمات في الآية
الكرية ، وأن بناء الفاظها لا يحتمل هذا الوجه .

وقد ذكرنا في صدر هذا البحث ، أن النظام فطن إلى هذا المعنى في الآية
الكرية ، وأنه كان يدرك أن التعجيز إنما هو بالنظم لا بالمعنى ، وأن وجه
الإعجاز في هذا النظم هو الصرف ، بدليل أن النظام ذكر الإخبار بالغيب
وجها من وجوه الإعجاز مضموما إلى الصرف ، وهو ما يتعلق بمعاني
القرآن ، لا بنظمه ، وهذا يعني أن معاني القرآن عند أبي إسحاق فيها ما يعجز
البشر ولو لم يصرفوا .

وهذا مستقيم عندنا ، ثم إن عبد القاهر لم يقطع بأنهم يفهمون أن
التحدى إنما هو بأن يأتوا في معاني القرآن بمثل قلمه ، وإنما يرجع ذلك ،
وهو يقرب الرأي على وجوهه المحتملة ليين فساد في كل ، ولهذا لا نجد
تصادما بين ما زعمناه وما ذكره الشيخ إلا في حدود أن ما هو راجع عندنا
ليس براجع عنده .

أما الوجه الثاني فهو أن يكونوا قد فهموا أن التحدي ، إنما كان بنظم
مثل قلمه ، في أي باب من أبواب المعاني شأؤوا ، وهذا هو المدلول عليه في
الآية ، وحينئذ يكون من حقهم معارضة القرآن بنظم مثل قلمه في النسيب ،
والمديح ، والهجاء ، والفخر ، وغير ذلك مما لجأت إليهم فيه ، وبلغت
ما بلغت ، ثم إن القول بأن قلم القرآن في مثل طبقة قلوبهم ، ولكنهم لم
يعارضوه لأنهم صُرفوا عن ذلك ، ومنعوا ، يلزمه لا محالة أن تكون قواهم
قد تراجعت ، وأن تكون قرائنهم قد ضعفت ، وأن يكون قد خفاق عليهم من

(٥٦) ولعل « لا » هذه قد نقلت من قول الشيخ في صفحة ١٥٦ « لا يصح إلا لمن يجعل القرآن
مجردا في نفسه ويدهب فيه إلى الصرف » ولا بد من أن يقال : لا يصح إلا لمن لا يجعل القرآن إلى
آخره ... حتى لا يتشard الكلام .

مجالات الكلام ما كان متسعا ، وأن يكون كلامهم الذي تكلموا به بعد
الوحي قد هوى عن طبقة كلامهم قبله ، وهذا خطأ منكر ، لأن كلامهم الذي
بين أيدينا ، والذي قالوه بعد الوحي ، في طبقة كلامهم الذي قالوه قبله ،
سواء في ذلك الشعر والنثر .

والله اعلم
ثم ولما نقادخ في ذلك ما قاله أهل الأدب من أن المسلمين تشاغلوا في
الإسلام عن الشعر بالجهاد ، لأننا تكلم هنا عن ما أفاضت به القرائح مسلمة
كانت أو كافرة ، شعرأ كان أم نثرا ، وواضح أن النثر الذي روى عن هذا
الجيل ، مما قاله أبو بكر ، وعمر . وعثمان ، وعلي ، ومعاوية ، وابن مسعود ،
وغيرهم ليس أقل من نثر الجاهلين في سبكه ، ونحته ، وأن الشعر وأن كان
قد انطفت جاهليته في بعض جوانبه ، إلا أنه تعلق بأبواب سما فيها ، وكان
الذي ناله هو تشاغل المسلمين بالجهاد فحسب ، كما قال ابن سلام ، ولا يرد
على هذا أن الحرب ما يهيج الشعر ، فكان يجب أن يفور الشعر مع فوز
الجهاد ، لأن ذلك إنما كان عند من يقاتلون حمية ، فكان على الشعر أن
يوقد هذه الحمية فتوقده ، وأن يسعرها فتسعره ، وليس الأمر كذلك في
الجهاد ، فحسب المجاهدين في إثارة أقصى طاقاتهم ، أن يستعملوا من رسول
الله كلمة ، أو تقرأ فيهم آية ، وهذا هو الذي استحوذ على مجالات الشعر
في هذا الباب ، وإن كان قد بقي يصوغ هذه الانتصارات لخطوته ، وأنعامه ،
وبقي القوم يفيئون إليه ، ويتناشدونه ، ويتذوقونه ، ويشهدونه ويخلصون
من شعرائهم في اللحظات التي يتخفون فيها ، على حد ما هو معروف في
كتب الأدب ، وهذه كله قاطع في بطلان القول بأن قرائح القوم تناقصت ،
وأنه « حقيق عليهم إنباب من الكلام قد كان يتسع ، ونضبت موارده قد كانت
تعزر ، وخذلتهم قوى قد كانوا يصلون بها » (٥٧) .

والله اعلم
على أنه لو كان ذلك لكان تعجب القوم إنما يكون من حالهم ، وليس
من القرآن وكان يكون تعاضلهم لا ألم بهم ، وحل فيهم من عقد كانت قبل
موثوقة ، ونقض عليهم أمرا كان غير منقوص .

والذي رواه التاريخ هو تعاظمهم للقرآن فحسب ، وليست هناك رواية واحدة صحيحة ولا ضعيفة تقول انهم عجبوا من انعقاد ألسنتهم في معارضة هذا الأمر ، وأنه تكاءد تهم به كاداء ظالمة أطفأت وهج يانهم ، وطمرت في صدورهم ينايع كلامهم ، ثم استخرج عبد القاهر من آية الاسراء : « قل لن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » (٥٨) . . . شيئا آخر يضاف إلى ما استخرجه الإمام الجليل حمد بن إبراهيم الخطابي ، وهو أن هذا الكلام إنما يرمى به في وجه من لم يستطع هذا النظم في الذي مضى ، ولن يستطيعه في الذي هو آت ، وأنه لا يقال لمن كان يستطيعه فيما مضى ، ثم صار لا يستطيعه ، والقول بذلك خروج بالكلام عن معانيه ، وإنما يقال فيمن كان يقدر على الشيء ثم عاد لا يقدر عليه : « أعطيت أن أحول بينكم وبين كلام تستطيعونه وأمنعكم إياه » وما شاكل ذلك .

وبهذا يتبين بطلان القول بالصرفة على هذا الوجه .

فإذا قالوا : إنه قد كان نقص في فصاحتهم من غير أن يشعروا به ، حتى لا يرد مثل هذا ، وحتى يستساغ صمتهم عن هذا الذي أكرم بهم ، ويستساغ أيضا اعظامهم للقرآن . فهذا أيضا باطل ، لأنه يؤدي إلى إسقاط الحجة عنهم ، بمعنى فقدانهم الإحساس بها ، وبذلك يبطل إلزامهم .

ووجه ذلك ، أنه إذا كان قد حصل نقص في فصاحتهم من غير أن يشعروا به ، فإن هذا مؤداه أنهم لم يميزوا بين كلامهم قبل نقص فصاحتهم وكلامهم بعد حدوث هذا النقص ، ولم يدركوا الفرق بين الكلامين ، وهذا واضح في أنه نقص في ملكة البيان ، ونقص في ملكة تذوقه ، وتقديره ، وتمييز صنوفه ، ومادام قد حدث ذلك فلا يعقل أن يدركوا الفرق بين كلامهم والقرآن ، ومقتضاه أن يعتقدوا أن كل ذلك ضرب واحد ، فلا حجة فيما يُقال فيه إنه حجة ، ثم إن هذا الفرض نقص للصرفة ، وذلك لأن الصرفة تعنى أنهم منعوا من أن يأتوا بمثله ، وذلك يقتضى أنهم رازوا القرآن وخبروه ، وأدركوا أن له خصائص يتميز بها ، وأن هذه الخصائص لو توفرت

في كلام يصير مثله ، وأنها في طوقهم ، وتحت ألسنتهم ، وأنهم همشوا بهذه المعارضة فمثنعوا ، وصرفوا ، وهذا كله لا يتأسس إلا على قدرة تمييز صنوف الكلام ، وتعرّش ضروبه ومراتبه ، وما يرام منه وما لا يرام ، والقول بأنه حدث نقص في فصاحتهم ولم يشعروا به ، قاطع في استئصال هذه الحاسة والتي هي أساس الإعجاز .

وهكذا أحاط عبد القاهر بهذا الوجه ، وما زال يُلح عليه حتى تركه رمادا .

ورحمهم الله جميعا وألحقنا بهم كرامة نفس وقرة عين ، وهدانا إلى التي هي أقوم إنه من يهدي الله فلا مضل له ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله ومن تبعهم بإحسان .

مكة المكرمة في غرة رمضان ١٤٠٤ هـ ..



محتويات الكتاب

الصفحة	
٣	مقدمة
١١	مدخل : العربية .. ودلالة الإعجاز
٢٣	الفصل الأول : الإعجاز عند الخطابي
٢٣	الخطابي
٢٧	دراسة كتاب « البيان »
٨١	الفصل الثاني : الإعجاز عند الرماني
٨١	على بن عيسى الرماني
٨٥	كتاب النكت في إعجاز القرآن
٨٩	الإعجاز
٩٨	التشبيه
١١٤	الاستعارة
١٣٩	التلاؤم
١٥٥	الفصل الثالث : قراءة في مقدمة إعجاز القرآن
١٧٩	الفصل الرابع : إعجاز القرآن عند الباقلاني
١٨٩	وجوه الإعجاز عند الباقلاني
٢٥١	الفصل الخامس : الباقلاني .. ونقد الشعر
٢٨١	الفصل السادس : الباقلاني .. وقصيدة « قفا نيك »
٣٠٧	الفصل السابع : الباقلاني .. وقصيدة : « أهلا بذككم الخيال المقبل »
٣٥٥	الفصل الثامن : قصة الصرفة
٣٩١	محتويات الكتاب

رقم الايداع ٨٤/٥٧٣١

الترقيم الدولى ٥-٠٤٢-٣٠٧-٩٧٧